HISTORIA OXFORD DEL MUNDO CLÁSICO

John Boardman
Jasper Griffin
Oswyn Murray



1. GRECIA

Dirigida por JOHN BOARDMAN, JASPER GRIFFIN y OSWYN MURRAY, con la participación de treinta especialistas en sus respectivos campos, el propósito de la HISTORIA OXFORD DEL MUNDO CLASICO es ofrecer al lector en general una visión completa del mundo grecoromano, de su historia y sus realizaciones culturales. Dividida en dos volúmenes, el tomo dedicado a GRECIA comienza con el período comprendido entre los siglos VIII y IV a. de C., sin paralelo en la historia por su brillantez literaria, filosófica y artística, y continúa con la helenización del Medio Oriente mediante las monarquías que se establecieron en el área tras la conquista de Alejandro Magno, el crecimiento de Roma y el impacto entre las dos culturas. El segundo volumen, dedicado a ROMA, estudia la fundación del Imperio romano con Augusto y su consolidación en los dos siglos siguientes, así como su evolución posterior, la adopción del cristianismo y las influencias en la civilización occidental. A los apartados dedicados a la historia política y social se suman otros sobre la literatura, la filosofía, el pensamiento político y las diversas producciones artísticas. La presentación de los acontecimientos se completa mediante mapas, cuadros cronológicos, bibliografías y más de 250 ilustraciones en blanco y negro integradas en el texto y 16 láminas a color.

John Boardman, Jasper Griffin
y Oswyn Murray

Historia Oxford del Mundo Clásico

1. Grecia

Versión española de
Federico Zaragoza Alberich

Madrid: Alianza
1993

Indice

TOMO I

GRECIA

Título original:
Esta obra ha sido publicada en inglés bajo el título: THE OXFORD HISTORY OF THE CLASSICAL WORLD

Primera edición: 1988
Primera reimpresión: 1993

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 741 66 00
ISBN: 84-206-5229-6 (T. II)
Depósito legal: M. 35.658-1993
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos de Jarama (Madrid)
Printed in Spain

TOMO II

ROMA

Indice de mapas

Agradecimientos

Los editores desean expresar su agradecimiento a las numerosas instituciones y personalidades citadas en el índice de ilustraciones por la cesión de fotografías y grabados, y a Philippa Lewis, que se ocupó de la recopilación de material gráfico. Le debemos una gratitud especial a Roger Ling, que tuvo a su cargo la importante responsabilidad de escoger las ilustraciones y escribir los títulos del capítulo 13 en adelante. Las ilustraciones y los titulares de los capítulos anteriores fueron escogidos y redactados por John Boardman. Oswyn Murray realizó los cuadros cronológicos. Peter Ticler compuso el índice alfabético. Muchos trabajadores de la Editorial se han dedicado de lleno a la creación de este libro, pero nuestra deuda principal es con los autores por su paciente cooperación.

Introducción

Jasper Griffin

El tema de este libro es inmenso. En cuanto a tiempo, cubre un período de bastante más de mil años, desde los poemas de Homero hasta el fin de las religiones paganas y la caída del Imperio Romano de Occidente. En cuanto a extensión geográfica parte de Grecia, donde las pequeñas comunidades surgen de una época oscura de conquistas y destrucciones, y de las aldeas de la edad de bronce de las colinas romanas; termina con un Imperio que unificó el mundo mediterráneo y mucho más a su alrededor, desde Northumberland a Argelia, de Portugal a Siria, del Rin al Nilo. La caída del Imperio Romano está más alejada temporalmente de Homero que nosotros de la conquista normanda; a escala política, el Imperio romano comprendía la totalidad del territorio que hoy corresponde a treinta estados soberanos, y sólo en 1870, por ejemplo, consiguió Italia de nuevo la unidad que Roma impuso antes del nacimiento de Cristo.

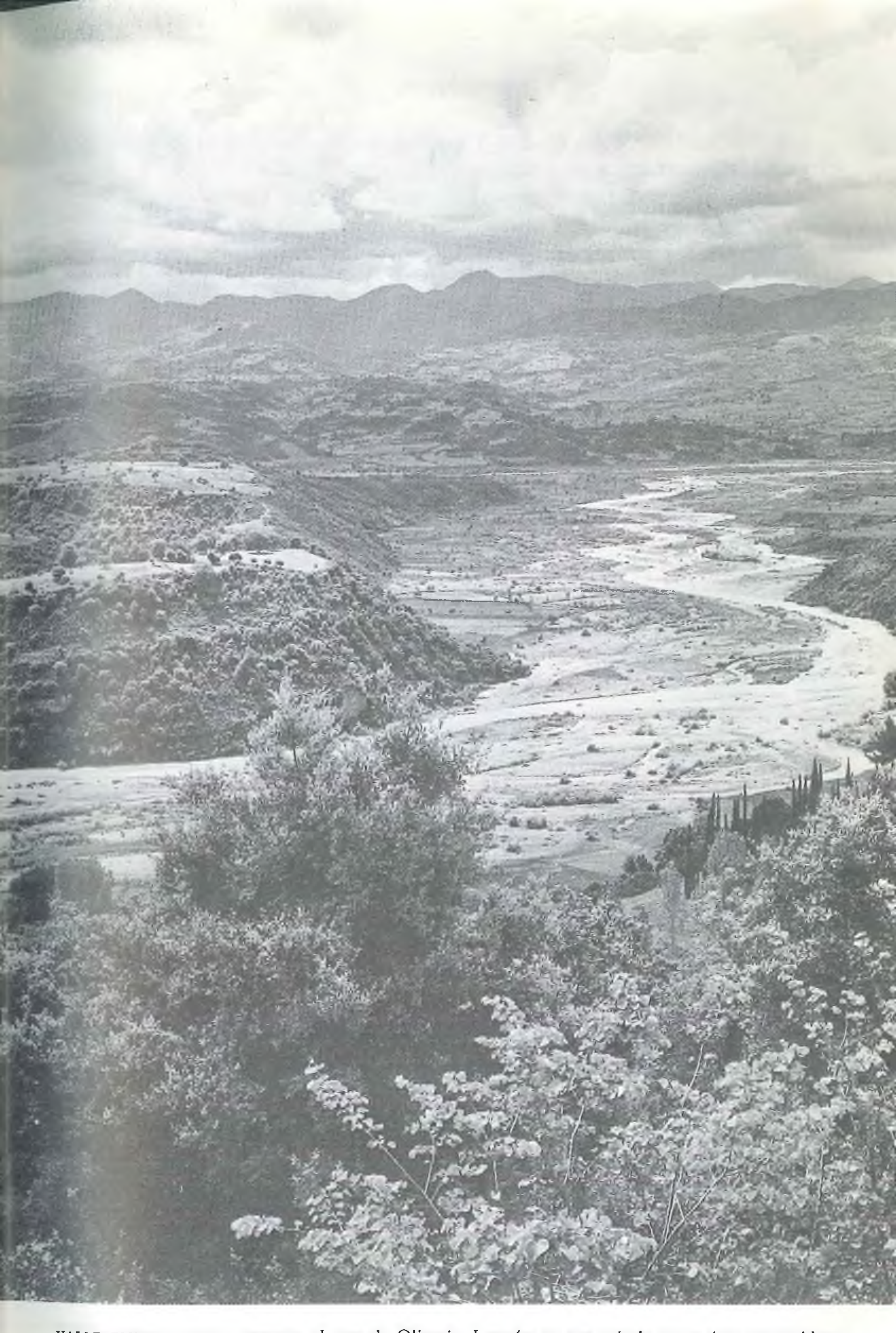
A este mundo se le llama «clásico». La palabra implica que los trabajos de arte y literatura realizados en la antigüedad grecorromana poseen un valor absoluto, que constituyen el paradigma por el que se habrán de evaluar todos los demás. Durante el Renacimiento e incluso después era desde luego esto lo que pensaba mucha gente; *Battle of the Books* (*La batalla de los libros*) de Swift expresa esta idea con ingenio y brillantez, y en pintura, ciertas obras como el *Parnaso* del Vaticano de Rafael, que muestra a Apolo y las Musas en compañía de los grandes poetas de Grecia y Roma, o la inefable pintura académica de Ingres *La apoteosis de Homero*, le dan forma visual.

Han pasado los días en que podía tener sentido pensar en el mundo clásico siendo juzgado por sus sucesores. Por una parte, los adelantos técnicos de las cinco últimas generaciones han transformado la vida en demasiados aspectos como para que tenga sentido tal comparación; por otra, el interés por otras

culturas tempranas ajenas al marco clásico ha mostrado que Grecia y Roma son menos excepcionales de lo que nuestros antepasados suponían.

Pero aunque ya no podamos permitir que la antigüedad clásica domine en exclusiva los estudios de las escuelas y universidades europeas, como ocurrió antaño, debe mantener un interés relevante en el mundo occidental. El arte de Miguel Angel y Rubens, la poesía de Milton y Keats, la arquitectura de nuestras ciudades, con sus cúpulas y arcos de triunfo que derivan de los romanos, y sus galerías porticadas que vienen de Grecia, son sólo algunos ejemplos de la persistente presencia del mundo clásico en el moderno. No ha tenido menor importancia la mitología griega: Helena, Edipo, Narciso, el Minotauro en el Laberinto. No menos obsesivos han sido otros mitos: la democracia ateniense, la austeridad espartana, la severa virtud de la república romana, el lujo y el orden del imperio. Y ese mundo representa, como no puede hacerlo ningún otro, el panorama de una sociedad que, aunque distante, no sólo no era bárbara, sino que alcanzó un nivel de alta sofisticación y produjo obras de arte grandiosas, y que además está vinculado directamente por la historia con la sociedad occidental moderna, como no lo están, por ejemplo, las sociedades antiguas de China o Perú. Las civilizaciones occidentales nacieron del mundo clásico, y nunca perdieron la noción de que les había precedido una amplia cultura, cuyo legado debía ser emulado y explotado. El estudio de ese mundo distante pero no completamente ajeno puede permitirnos entender que hay alternativas a nuestros propios caminos y suposiciones, y así puede ayudar a que nos liberemos de las tiranías del presente.

La historia es larga, la puesta en escena amplia y variada. Encontraremos en ella muchos tipos de sociedades humanas: aldeas primitivas, ciudades-estado independientes a ultranza, grandes reinos, incluso ligas federales. Inventaron, practicaron y perdieron la democracia. El poder fue arrebatado por tiranos; los aristócratas lucharon por mantenerse en él; los filósofos discutieron y especularon sobre el origen de la sociedad, la naturaleza de la justicia, los deberes del ciudadano. Al principio hubo verso y canto, y con el tiempo se vio nacer literatura en prosa, junto a la filosofía, la historia y la invención. El pensamiento racional lucha por superar las formas míticas y poéticas. Vemos la interacción de la supremacía intelectual griega y la fuerza militar irresistible de Roma, historia trágica en muchas formas, y llena de significado para nuestros tiempos. No menos resonante para nosotros es la doble ruptura de la continuidad al principio y al final de nuestro trabajo. La refinada sociedad que construyó los palacios de la Creta minoica fue destruida, y el esplendor de la Grecia micénica, las imponentes ciudadelas, el marfil y el oro no encontraron sucesores en los trescientos años siguientes de bajos niveles artísticos, despoblación y pobreza. La caída de Roma fue seguida por una era de invasiones bárbaras, inseguridad universal, destrucción de ciudades y obras de arte. La elevada civilización, una vez conseguida, puede ser perdida: ésta es una de las reflexiones que sugiere el estudio del mundo clásico.



VALLE FLUVIAL EN LA ARCADIA, al este de Olimpia. Los ríos en un paisaje como éste son traidores por sus crecidas, aunque normalmente secos en verano; han arrastrado lejos mucha tierra cultivable desde la más remota antigüedad, cuando el país quizá tenía mucha vegetación.

Los antepasados de los griegos, como los de los romanos, pertenecían a la gran familia indoeuropea de pueblos, que se repartieron a lo largo de muchos siglos desde su cuna original en algún lugar cercano al Cáucaso hacia India, Irán y Europa. Empezaron a entrar en Grecia por el Norte hacia 1900 a. C. Desde las grandes estepas entraron en un mundo en el que el mar tenía una importancia capital para las comunicaciones; la tierra griega es montañosa, despedazada en multitud de pequeñas llanuras separadas entre sí, valles fluviales e islas. La fiera peculiaridad de la Grecia clásica, en la que cada ciudad tenía por supuesto su propia acuñación de moneda y hasta su propio calendario, regulándose la relación entre ciudades vecinas por la celosa hostilidad y la guerra intermitente, está claramente en conexión con el terreno. Tampoco Italia es un país de grandes ríos navegables: los romanos se asombraron ante la anchura y tranquilidad de los ríos de las Galias. El clima de Grecia es templado, aunque el mar Egeo es famoso por sus tempestades repentinas, y al hombre no le hacía falta mucho para una comodidad aceptable, aun bajo el influjo del frío y gélido viento del Norte. Las reuniones al aire libre y una vida muy centrada en el exterior de las viviendas fueron consecuencias naturales de este entorno. Por muy espectaculares que sean los edificios públicos de la Acrópolis, las formas de vida de la Grecia clásica eran muy modestas. Los mismos griegos afirmaban que la pobreza era su principal maestra en la temeridad y la confianza en sí mismos.

La Grecia micénica dependía culturalmente de las sofisticadas artes de los minoicos, el pueblo no indoeuropeo que florecía en Creta y algunas islas del Egeo. También estaba en contacto con otras antiguas culturas del Oriente Próximo: hititas, egipcios y sirios. El mar hacía que fuera natural para los griegos volverse hacia otros pueblos marítimos vecinos antes que hacia los moradores de las montañas de la Europa continental. Egipto y Asia Menor eran más interesantes que Macedonia o Iliria. De estas ya viejas culturas aprendieron los griegos muchas cosas: los nombres de muchos dioses y diosas exóticos, como Hera y Atenea, que integraron plenamente como parte del panteón clásico; artes suntuarias; música y poesía. Cuando se perdieron todos los demás géneros artísticos durante el período de oscuridad que siguió a la caída de las ciudadelas micénicas hacia 1150 a. C., sobrevivieron la poesía y el canto, y mantuvieron vivo el recuerdo de una edad de grandes reyes y héroes, de Micenas, no como unas ruinas abandonadas sino ricas en oro, el emplazamiento del rey de hombres Agamenón. La cultura micénica de la Edad del Bronce supuso el desarrollo de los mitos, cuya importancia para la Grecia clásica no se puede exagerar. En la edad oscura que siguió a su caída la compleja herencia de los siglos anteriores fue digerida y organizada. Hacia su final el panteón está prácticamente completo, y la religión ha llegado a su forma definitiva; se restablece el contacto con el Este, y la *polis*, la ciudad-estado independiente, está asegurando su forma clásica.

Es una prueba reveladora para la importancia de las culturas circundantes el hecho de que en griego la mayoría de los nombres de instrumentos musicales



PUERTA DE LOS LEONES DE MICENAS. Esta monumental puerta de entrada a la ciudadela de Micenas fue construida a mediados del siglo XIII a. C. y nunca dejó de estar a la vista. La ciudadela y las sólidas murallas, aunque los griegos clásicos supusieron que habían sido construidas por gigantes, constituían el recuerdo de las proezas de la Edad de los Héroes, el período que cantó Homero. En esta fotografía se muestra cómo pudieron verlas los mismos griegos.

e incluso los de muchas formas poéticas, como elegía, himno, yambo, son préstamos de lenguas no indoeuropeas. La poesía y la literatura se mantuvieron como las artes supremas en Grecia, tanto en prestigio social como en influencia; y sus formas, así como su contenido mítico, retrocedieron en los últimos tiempos al momento en que los antepasados de los griegos se encontraron llegando a un mundo de moradas establecidas, palacios, frescos y música. El primer contacto debe explicar en gran parte las consecuciones griegas. Sus lejanos parientes encontraron, al invadir el valle del Indo, ciudades y templos, que proporcionaron un rápido despegue a la cultura aria en la India; de una forma similar, los primeros griegos fueron ayudados por el contacto con sociedades sofisticadas para desarrollarse según criterios muy distintos a los de los germanos y los celtas, errantes por los bosques del norte y que permanecieron durante siglos en una situación muy parecida a la de la sociedad tribal original.

Los mismos griegos eran conscientes de su deuda con Fenicia en cuanto al origen de su alfabeto, con Egipto en cuanto a su primitivo estilo de escultura, con Babilonia en cuanto a las matemáticas.

En Grecia todos estos elementos se desarrollaron de una forma especial y característica. La escultura, por ejemplo, consiguiendo un realismo y una clase bastante distintos de los del arte egipcio, mientras en matemáticas se creó un



VISTA DESDE EL ESTE HACIA EL VALLE DEL EUROTAS, cerca de Esparta, desde la colin de la ciudad bizantina de Mistra. Es este uno de los más extensos y fértiles valles de la Grecia del sur, de alrededor de 5 kilómetros de extensión y fácil acceso al mar por el sur: un paisaje más suave que el del Peloponeso pero dominado por el macizo del Monte Taigeto por el este.

interés penetrante y original en cuestiones de demostración y en el hecho de basar el conjunto del sistema sobre cimientos axiomáticos. El alfabeto fue perfeccionado en una escritura que en su forma romana ha dado plena satisfacción al mundo occidental desde entonces. Sobre todo, la escala humana, tanto en lo artístico como en lo social, caracterizaron a Grecia. La ciudad-estado independiente, en la que un hombre solo podía desarrollarse plenamente como ciudadano, es el principal logro griego. Era posible porque los grandes reinos orientales, que estaban suficientemente cerca como para proporcionar inspiración básica, no lo estaban bastante como para subyugar a Grecia: cuando Jerjes lo intentó por fin, ya era demasiado tarde.

La cultura griega era competitiva. Cada historiador o filósofo hizo un esfuerzo por demostrar cómo había superado a sus antecesores; las grandes ocasiones panhelénicas, en Olimpia y Delfos, se centraban en competiciones atléticas; cuando se representaban tragedias o comedias en Atenas, parecía normal que fueran catalogadas por un plantel de jueces. También era una cultura que cuestionaba agudamente todas las preguntas básicas sobre la vida humana: ¿Es

la esclavitud un error («contra natura»)? ¿Cuál es la última fuente de la ley, la humana o la divina? ¿Debería ser abolida la familia? (Platón la abolía en teoría, y en Esparta se avanzó mucho hacia su abolición efectiva). ¿Es lícita a veces la desobediencia civil? ¿Cómo puede el poder de la ley establecerse sobre enemistades tradicionales y lealtades familiares? ¿Qué es lo que justifica que un Estado domine a otros? ¿Qué tamaño ideal debe tener una comunidad? ¿Qué papel juega la herencia y cuál la educación sobre la formación del carácter?

Estaba marcada en todos sus aspectos por un sentimiento extraordinariamente fuerte hacia lo formal. Eso fue lo que dio al arte y a la literatura su inmenso impacto sobre las demás sociedades con las que tuvieron contacto. La perfección formal de la arquitectura y el urbanismo griegos, la precisión consciente de sí misma de las estatuas, las normas estrictas y exactas que se tenían como adecuadas para cada forma literaria: todo ello arrastraba a la audiencia a tener un gusto exigente y entendido. Los que adquirían ese gusto —etruscos, lidios, licios, siciliotas, mesapios— encontraban por contraste que sus propias producciones nativas eran vergonzosamente crudas y provincianas. Sólo harían obras a estilo griego, y literatura en lengua griega. Las otras lenguas fallaban al producir literatura y (a excepción del hebreo) estaban llamadas a desaparecer. Sólo en Roma se tomó la heroica decisión de evitar la fácil opción de escribir en griego, y de embarcarse en la enorme tarea de crear en latín una literatura que pudiera ser juzgada por los más exigentes cánones griegos. Esta precisión estética debe también explicar en gran parte el fracaso de los griegos a la hora de avanzar más en el progreso técnico. Incluso diseños tan sencillos como el molino de viento y la rosca fueron inventados tarde y poco explotados por un pueblo lo bastante ingenioso como para diseñar máquinas movidas por vapor. La existencia de la esclavitud no cuenta para esto: los esclavos eran una parte pequeña de la mano de obra en Grecia. Había una preferencia especial por la perfección estética más que por la innovación —contraste que da que pensar en relación con nuestros tiempos. Podríamos tomar como símbolo los jinetes del friso del Partenón, que controlan sus monturas sin estribos: su belleza es maravillosa, y la ausencia de adornos la aumenta, pero la invención del estribo en la alta Edad Media transformaría el poder de la caballería.

También en Roma se modificó profundamente la herencia indoeuropea. La influencia de los etruscos fue suficiente como para dejar a Roma, por ejemplo, con una tríada de dioses adorados en el Capitolio —Júpiter, Juno y Minerva—, lo cual sólo tiene sentido en términos etruscos, y con sistemas elaborados para descubrir los propósitos divinos por medio de presagios, que practicaban oficialmente en Roma magistrados. Incluso sus nombres se construían siguiendo un modelo extranjero, dando paso el nombre único indoeuropeo (Menelao, Sigfrido) a uno de estilo más complejo (Marcus Tullius Cicero). Etruria también transmitió la influencia griega, especialmente en artes visuales.

La Roma primitiva se caracterizaba por una opinión pública todopoderosa, un fuerte espíritu público y una marcada aversión por la excentricidad y el individualismo. La «costumbre de los antepasados» (*mos maiorum*) tenía una

gran fuerza moral, y en el seno de la familia el padre disfrutaba de cierto grado de poder sobre los hijos, incluso cuando ya eran adultos, que asombraba a los griegos, y que se refleja en muchas historias de padres que mataban a sus hijos y eran admirados por ello. No es difícil imaginar el malestar que producían en los romanos tales presiones, y es tentador relacionarlo con la doble obsesión romana, por una parte el parricidio, y por otra la *pietas*, comportamiento debido para con los padres cuyo arquetipo es Eneas, fundador de Roma, cargando sobre sus espaldas a su padre escapando de Troya en llamas. La ansiedad engendrada por estos conflictos sobre la psique, resultando en una energía inagotable, podría explicar en parte el hecho asombroso de que la ciudad, ni particularmente bien situada ni bien fundada, conquistara el mundo. Hecho que a los mismos romanos sólo les parecía explicable por el constante favor divino.

El arte y la literatura romanos presentan ambos a los hombres de la república como de expresión fruncida, puños apretados, y resueltos. Las cualidades tales como *parsimonia*, *severitas*, *frugalitas*, *simplicitas*, constantemente evocadas, cuentan su propia historia; como lo hace la ascendencia moral de un hombre como Catón, quintaesencia del granjero y campesino elevado al rango senatorial y a cónsul. Los nombres de muchos romanos ilustres revelan fehacientemente su origen campesino. Cincinnatus y Calvus («Rizado» y «Calvo»), Capito y Naso («Cabezón» y «Narizotas»), Crassus y Macer («Gordo» y «Flacucho»), Flaccus y Bibulus («Fofo» y «Bebedor») son nombres de cónsules y poetas romanos, herederos de las galas reales etruscas y del refinamiento estético griego.

Nuestra evidencia más rica y clara es para la baja República, cuando el sistema estaba fallando visiblemente, y cuando las viejas salvaguardas ya no podían impedir que los magnates saquearan las provincias e incluso marcharan sobre Roma con sus ejércitos buscando una mayor gloria propia. Es tentador suponer que la realidad había sido siempre así de venal y despiadada. Aun así está claro que había habido un verdadero cambio. Cuando durante veinte años Aníbal condujo un ejército invencible por Italia incitando a los aliados italianos de Roma a la revuelta, la gran mayoría de ellos se mantuvo firme; no mucho más de cien años después sus reivindicaciones les empujaron a declararle la guerra ellos mismos a Roma. La justicia y la autosujeción romanas, el espíritu público que impresionó a los griegos cuando se encontraron en el siglo II a. C., no eran un mito.

La Grecia arcaica y clásica, el período verdaderamente creativo de la antigüedad, se desarrolla en un área relativamente pequeña del Mediterráneo oriental. Las conquistas de Alejandro difundieron el idioma, la arquitectura y el arte griego hasta la India por el Este; el surgimiento de Roma condujo con el tiempo al conjunto del mundo mediterráneo, y sus márgenes hasta Bretaña, Rumanía, Irán, compartiéndose una cultura reconocible con dos grandes lenguas, el griego y el latín. Cualquier cosa que se pareciera a los nacionalismos modernos era chocantemente ineficaz, y eso que el Imperio no se mantenía por la fuerza: durante la mayor parte del siglo I d. C., por ejemplo, sólo había una legión situada en el Norte de Africa, y ninguna en España. Los niños estudia-

ban en la escuela los mismos libros en todo ese inmenso mundo, y tanto en Provenza como en Turquía o en el Norte de Africa las ciudades nacían con el mismo trazado, y los templos y edificios públicos compartían el mismo repertorio de formas y decoraciones. La plata en la mesa, los mosaicos en las paredes, el sistema de calefacción bajo el suelo: una uniformidad de estilo que sólo ahora se está dando de nuevo en nuestro mundo.

Este estilo, desde luego, no era del gusto de todos. Era la creación de una clase ociosa, y los hombres de las tribus bereberes o los cabreros ilirios sentían sin duda muy poca simpatía por él. El Imperio debió depender del trabajo forzoso mucho más que Grecia; y los suburbios de Roma muestran que muchos de los pobres libres de las ciudades vivían existencias de gran miseria. Sin embargo, Roma tenía de extraordinario entre las sociedades esclavistas que se liberaba con mucha frecuencia a un gran número de esclavos, y que en el momento en que se les liberaba se convertían en ciudadanos. Más de la mitad de los miles de epitafios existentes de la Roma imperial son de hombres y mujeres liberados. El ciudadano pobre disponía de los grandes baños públicos y las pla-

VIA DE ACCESO A DELFOS DESDE EL ESTE, a través de las colinas al pie del monte Parnaso. Las comunicaciones en Grecia no eran fáciles y con frecuencia serpenteantes, lo que explica la preferencia del tráfico marino al de la costa, cuando ello era posible. Estas bajas laderas debieron de estar mejor provistas de bosques en la antigüedad, pero siempre fueron posibles cultivos limitados entre las cumbres rocosas, además de buenos pastos de altura.



zas y parques y foros públicos, en los que se supone que pasaba mucho más tiempo fuera de casa de lo que es normal en el Norte moderno.

Pero aún hay aspectos más oscuros que no deben ser disculpados: el tráfico de esclavos, el infanticidio, los combates de gladiadores, el carácter absoluto del poder, que podía estar en manos de irresponsables o desequilibrados. Calígula y Nerón, el espectáculo de las matanzas y la siniestra opulencia de las orgías han rondado la imaginación de Europa. Una de las cosas por la que el Imperio romano es interesante es que muestra ciertas facetas de la naturaleza humana desarrolladas hasta el máximo: «Recuerda», solía decir Calígula al pueblo, «que puedo hacerle cualquier cosa a cualquiera». El pasado es el laboratorio en el que la naturaleza humana puede ser estudiada con seguridad, quizá la única manera de estudiarla de verdad.

Los antiguos creían en el poder y el significado de las grandes individualidades. El demoníaco Alcibiades, el imperturbable e irónico Sócrates, el vehemente Alejandro: todos son equiparables al invencible conquistador César, al galante pero libertino Marco Antonio, a Nerón el esteta demente. La voluntad de poder encarnada en grandes personalidades, las virtudes de la decisión, magnanimidad, orgullo: los antiguos veían los acontecimientos de esta manera. Las virtudes del orgullo y la magnanimidad son esencialmente no cristianas. En la Edad Media y aún más en el Renacimiento estas virtudes paganas, a las que la cristiana Europa en realidad no había renunciado en absoluto, podían ser cantadas en relación con los personajes e historias del mundo antiguo. La guerra de Troya y la busca del toisón de oro, por ejemplo, eran buenos pretextos para glorificar la caballerosidad o la pasión, elementos puramente paganos. Algunas cualidades humanas importantes que el cristianismo parecía haber relegado, o incluso rechazado, podían ser descritas con simpatía en Aquiles o César, Helena o Cleopatra; en el suicidio racional de Séneca o el apasionado de Dido.

La incompatibilidad de ciertas virtudes paganas con el Cristianismo, llama la atención sobre un aspecto importante del ámbito de este libro. Los judíos y los cristianos no están en principio incluidos —el epílogo espera a la Europa cristiana. Los judíos y los griegos no se mencionan unos a otros hasta una fase sorprendentemente tardía, y cuando al fin se encontraron ninguno de los dos lados se vio sorprendido muy favorablemente por el otro. Al principio del siglo II a. C. hubo un momento en que pareció posible que Judea se helenizara totalmente: había un alto sacerdote de nombre Menelao, se construyó un gimnasio cerca del templo, y los jóvenes empezaron a vestirse a la usanza griega. El brote nacionalista de los Macabeos puso el freno. En tiempos de San Pablo había infinidad de judíos helenizados en el mundo mediterráneo, pero la oportunidad de que el judaísmo se apagara se había desvanecido.

El judaísmo y el cristianismo no pertenecen a la historia del mundo clásico porque estaban demasiado distantes de él, eran demasiado no clásicos. Los presupuestos de la literatura judaica eran esencialmente distintos de los de la griega o la romana, y lo mismo ocurría con sus géneros característicos. Roma podía llegar a un acuerdo con el judaísmo, al menos un culto ancestral, aunque

fuera extraño, más fácilmente que con el cristianismo, que ni siquiera era respetablemente antiguo, y que en puntos vitales contradecía la naturaleza fundamental del estado pagano. La creencia en el más allá, el celibato, el rechazo al juramento o a ofrecer sacrificios regularmente, todo ello era más de lo que la Roma oficial podía tragar, a la vez que la tosca forma literaria de los escritos cristianos y su mensaje remoto repelían a las capas cultas de la sociedad: a los griegos les parecía locura, admite San Pablo. Sin embargo, había una perspectiva por la cual, al menos posteriormente, se podía considerar al mundo clásico como necesario para la aceptación universal de la revelación cristiana. La glorificación de la condena y muerte de Sócrates como un martirio, un triunfo, que fue proclamada con todo el genio literario de Platón y aceptado de igual forma por las personas cultas de Grecia y Roma, prepararon el camino para la comprensión de la Pasión de Cristo. El Imperio romano había pacificado y unificado el mundo a tiempo para que el Evangelio fuera proclamado en todas partes. Roma la ciudad imperial se transformó en Roma la ciudad santa, y sus obispos tomaron el antiguo nombre romano de sumo pontífice. Las reivindicaciones de Roma sobre el Universo asumieron una forma sacerdotal, pero la continuidad es evidente.

La tradición clásica, gran parte de la historia de Occidente, es un tema demasiado amplio para que pasemos aquí del simple vistazo. Grecia y Roma proporcionaron las lenguas de las iglesias occidentales y orientales, cuando la unidad impuesta sobre el mundo Mediterráneo se quebró al fin en dos mitades con la caída de Roma, y siguieron siendo el vehículo de la comunicación intelectual durante muchos siglos. El Imperio de Oriente continuó autodenominándose «romano» hasta su fin, en 1453, pero lo hacía en griego. Sobrevivió algo de la antigua literatura, incluidas muchas obras maestras, aunque muchas más fueron las que se perdieron. Ello probó la gran importancia de que en los últimos tiempos de la antigüedad se hiciera tanto trabajo erudito estableciendo textos, haciendo comentarios de los mismos, compilando gramáticas y diccionarios. Ellas ayudaron a hacer inteligibles los textos. En contraste, una literatura como la irlandesa antigua, en la que había muy poco aparato erudito de este tipo, está llena de palabras cuyo significado está hoy casi perdido. Tras muchas luchas y dudas por parte de los padres de la Iglesia se aceptó ampliamente, aunque nunca universalmente, que los clásicos paganos podían ser leídos y enseñados por cristianos. Los textos de Virgilio y Terencio siguieron siendo durante mil años fundamentales en las escuelas occidentales.

La idea de Roma rondaba la imaginación de Europa; Carlomagno llegó hasta la incómoda ciudad italiana para ser coronado emperador, y la lucha a favor y en contra de un Imperio romano con pretensiones universales dominó la historia de Italia y Alemania durante siglos. Napoleón volvió a revivirla, y Mussolini pretendió haber «restaurado los fascios» (de donde «fascistas») y haber reconstruido un Imperio para Roma. Shakespeare exploró más profundamente los dilemas del poder en sus tragedias romanas que en sus obras sobre la historia de Inglaterra; Kipling en algunos de sus mejores poemas e historias, pre-

sentó al Imperio romano como un paradigma del británico. Puede percibirse la misma idea en el campo de la realidad política. En el proceso contra Warren Hastings por opresión y extorsión de la India todos los participantes sintieron que era como un eco de los juicios celebrados contra gobernadores romanos como Verres, denunciado por Cicerón. Se usaba inconscientemente la palabra «procónsul» aplicada a los administradores coloniales británicos.

Los redactores de nuevas constituciones tomaron a menudo modelos romanos: de esta forma hay senados en Francia, Irlanda, Italia y Estados Unidos. Las alas políticas radicales también han podido encontrar modelos romanos. Los revolucionarios franceses tomaron nombres como Gracchus y reclamaron la herencia del tiranicida Brutus y de la república romana. Un movimiento revolucionario alemán tomó su nombre del esclavo rebelde Espartaco. Una revista de izquierdas británica aún se llama *Tribune*. La Iglesia romana, por supuesto, restableció las reivindicaciones imperiales en un plano distinto.

Durante la era de Carlomagno el estudio de los textos antiguos iba dirigido a formar a gente de iglesia y servidores del estado que pudieran escribir en latín inteligible. Más tarde, dentro de la Edad Media, esos textos eran devorados como los mejores libros disponibles sobre lógica, o arquitectura, o medicina. El Renacimiento encontró en su forma literaria, su agudeza y concisión, un alivio delicioso frente al formalismo medieval; y muchos intentaron emular el orgulloso espíritu, magnánimo y pagano, que aquellos libros describían acerca de los hombres de la antigüedad. Los Augustales del siglo XVIII estaban impresionados por la urbanidad y corrección de Horacio y Cicerón. Los poetas románticos como Keats, Shelley y Hölderlin, se volvieron desde la literatura latina hacia la griega: «Somos todos griegos», dijo el pintor Delacroix. Los últimos cien años han contemplado un gran interés antropológico por la antigüedad, desde Frazer y Jane Harrison hasta Louis Gernet y Jean-Paul Vernant, y se han representado apasionadas versiones de las tragedia áticas. Este panorama breve y exageradamente enfático pone de manifiesto el carácter proteico del mundo antiguo, que ha tenido en cada período diferentes cosas que ofrecer, y que ha sido explotado con extraordinaria minuciosidad a lo largo de los siglos.

En cuanto a las artes, la influencia de la Antigüedad tiene tres aspectos: temas, forma y espíritu. Los mitos griegos fueron el otro gran tema del Renacimiento artístico, junto a los temas cristianos; los mitos de Ovidio fueron pintados por Tiziano y Correggio, Rubens y Poussin; Mantegna, Piranese y David crearon imágenes visuales de Roma; Miguel Angel empezó su carrera de escultor creando obras tan estrechamente cercanas a modelos antiguos que pasaron como antiguos auténticos. Pervivieron también los géneros de literatura antigua. Pastorales y épica, elegías y sátiras se extendieron en todos los idiomas europeos. Los músicos italianos y los empresarios que crearon las primeras óperas trataron de reconstruir el drama musical antiguo; antes de que se comprendiera la tragedia griega, los melodramas retóricos de Séneca fueron parte de una influencia formativa sobre la tragedia que floreció con Marlowe y Shakespeare. En otro campo artístico el arco de triunfo, los capiteles dóricos,

jónicos y corintios, las fuentes con ninfas de mármol y dioses ríos, las urnas ornamentales, proliferaron en todas las ciudades. El espíritu permanece aún más. El Marat de David apuñalado en su baño recuerda los suicidios filosóficos romanos; el estilo grandioso de Rafael y Milton es inseparable de sus estudios clásicos; Dante reclamaba a Virgilio por maestro, y por la enorme diferencia de sus estilos respectivos la reclamación expresa claramente una verdad importante.

El legado filosófico también es vasto y variado. El pensamiento griego penetró en la doctrina cristiana desde el principio: «En el principio fue el Verbo» es comprensible sólo a la luz de las teorías griegas sobre el Logos. San Agustín tenía mucha influencia de Platón, y muchos teólogos intentaron conciliar el platonismo y el cristianismo, tanto en la Edad Media como, caso de Sir Thomas More, en el Renacimiento. La lógica aristotélica está en la base de la escolástica y fue finalmente reconciliada con las creencias ortodoxas por Tomás de Aquino. La brillante conjetura sobre la teoría atómica fue recordada en el Renacimiento, cuando también la virtud orgullosa de los estoicos proporcionaba un modelo para generales y dinastas. El platonismo, cada vez más exento de la coloración cristiana, fue la escuela dominante en filosofía en la Inglaterra del siglo XIX.

La idea de la universidad nace de la escuela de Platón en Atenas, que duró casi mil años. De Grecia pasó a Europa por medio de los árabes, como la obra de Aristóteles. Las universidades se extendieron hacia el norte desde Salerno, donde el contacto con el oriente musulmán había plantado la semilla. La crítica textual se inició con el estudio de textos corruptos de autores clásicos. Palabras como «museo», «inspiración», «poeta laureado» revelan sus antiguas conexiones: un templo de las Musas, la «sugerencia interna» a un poeta de un verso inexplicablemente hermoso por alguna fuerza sobrenatural, el coronar a un poeta con éxito con laurel. El culto moderno por el atletismo y la recuperación de los juegos olímpicos son por supuesto declaradamente griegos.

El mismo idioma inglés se distingue de sus primos de la rama germánica de la familia indoeuropea por la gran cantidad de palabras que le han sido prestadas por el latín, y, en menor medida, por el griego; algunas directamente, otras a través del francés o el italiano. La gente a veces habla de que esas palabras son siempre pesadas y abstrusas, como «psychiatry» o «prelapsarian» *, y desde luego el vocabulario del pensamiento abstracto, de la ciencia y la cultura, está especialmente lleno de tales palabras. Pero la siguiente muestra de veinticinco palabras puede recordar al lector que muchas palabras cortas y básicas tienen el mismo origen: act, art, beauty, colour, crime, fact, fate, fork, hour, human, idea, justice, language, law, matter, music, nature, number, place, reason, school, sense, sex, space, time **.

---

* En español, psiquiatría, estado antes de la caída del hombre.

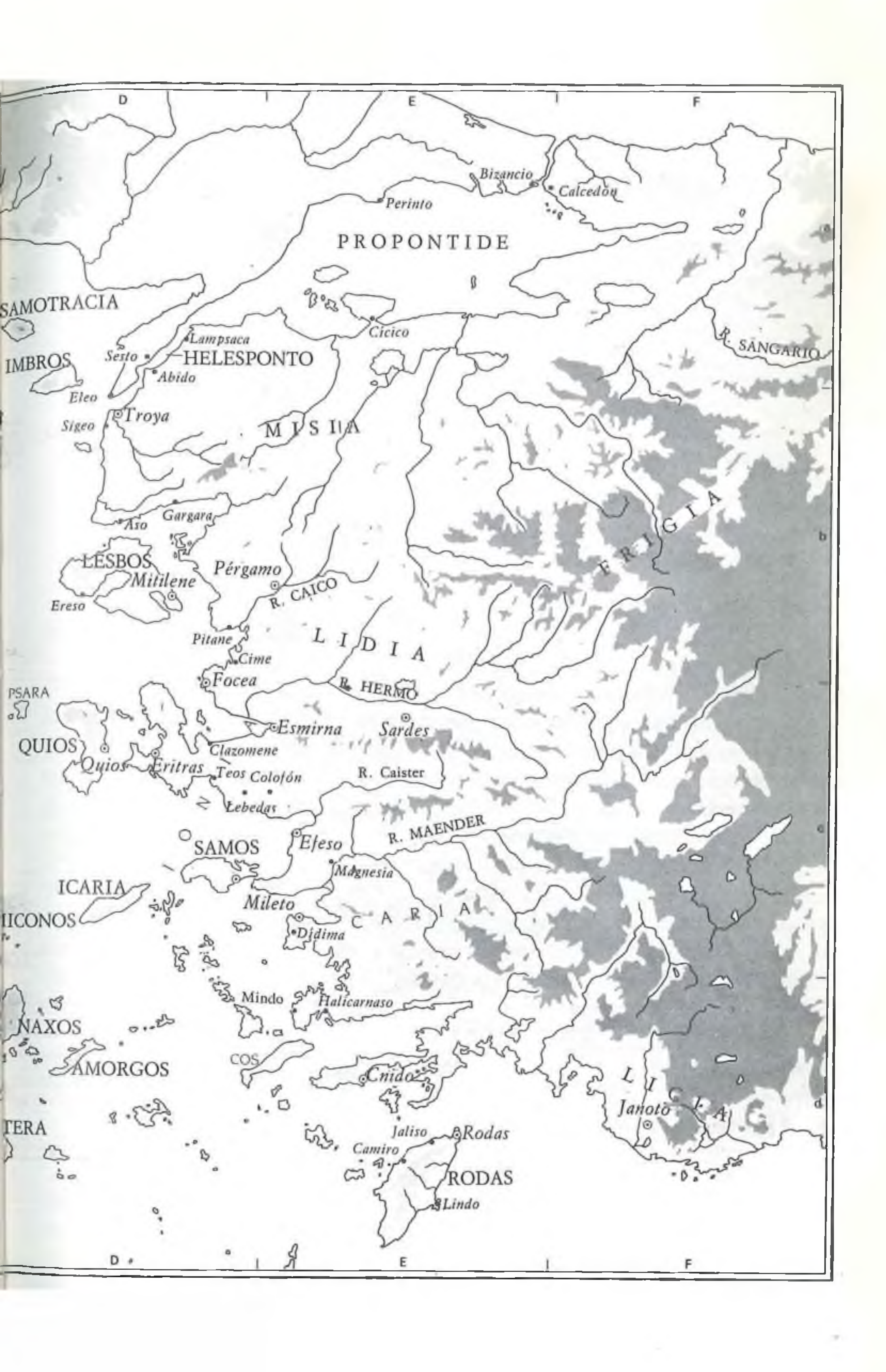
** En español, acto, arte, belleza, color, crimen, hecho, hado, horca, hora, humano, idea, justicia, lenguaje, ley, materia, música, naturaleza, número, plaza, razón, escuela, sentido, sexo, espacio, tiempo, son palabras del mismo origen.

Cada generación se acerca a la antigüedad clásica de una manera distinta, extrae distintas lecciones de la misma, encuentra cosas interesantes diferentes en ella. Esperamos que este libro ayude a los lectores contemporáneos a entender algo de su continuada significación y fascinación.

GRECIA



GRECIA Y EL MUNDO EGEO.



D
E
F
PROPONTIDE
Bizancio
Calcedón
Perinto
SAMOTRACIA
IMBROS
Lampsaca
Sesto
HELESPONTO
Abido
Cícico
R. SANGARIO
Eleo
Troya
Sigeo
MISIA
FRIGIA
Aso
Gargara
LESBOS
Mitilene
Ereso
Pérgamo
R. CAICO
Pitane
Cime
LIDIA
Focea
R. HERMO
PSARA
Esmirna
Sardes
QUIOS
Quios
Eritras
Clazomene
Teos
Colofón
R. Caister
Lebedas
SAMOS
Efeso
R. MAENDER
Magnesia
ICARIA
Mileto
CARIA
ICONOS
Didima
Mindo
Halicarnaso
NAXOS
AMORGOS
COS
Cnido
LICIA
Janoto
TERA
Jaliso
Rodas
Camiro
RODAS
Lindo

1

Grecia: Historia del período arcaico

George Forrest

El nacimiento de la Polis

Para la mayoría de los historiadores el elemento característico y peculiar de la vida política griega ha sido la *polis*, la ciudad-estado, una institución de la que cualquier definición precisa oscurece la variedad de tamaño, forma u organización social y política. Muy esquemáticamente, era una comunidad de ciudadanos (varones adultos), ciudadanos sin derechos políticos (mujeres y niños) y no ciudadanos (residentes extranjeros y esclavos), un cuerpo definido que ocupa un área definida, que vive regido por una constitución definida o definible, independiente de una autoridad exterior hasta el límite que permitiera a sus miembros sentirse suficientemente independientes. Las tierras circundantes podían estar prácticamente despobladas u ocupadas por granjas o aldeas, o incluso pequeñas ciudades, pero era preciso que hubiera un punto central, religioso, político, administrativo, en torno al cual normalmente (Esparta era una notable excepción) se desarrollaba una ciudad, la *polis* propiamente dicha, a menudo fortificada, siempre provista de mercado (*ágora*), lugar de asamblea (frecuentemente la misma *ágora*), una sede de justicia y de gobierno, ejecutivo y deliberante, en los primeros tiempos de tipo monárquico o aristocrático, y más tarde oligárquico o democrático normalmente.

La base física era casi esencial, pero aún más lo era el sentimiento comunitario. «Nosotros los atenienses tendremos ciudad tanto tiempo como tengamos barcos» se dice que afirmó Temístocles en Salamina (v. infra, p. 59). Así era también la noción de independencia. Podía ocurrir que se abandonara involuntariamente una parte de ella, aceptando pagar un tributo a un poder más fuerte, o voluntariamente, uniéndose a una alianza o incluso a una federación (la tesalia o beocia, por ejemplo), pero cierto sentido de la autonomía

tenía que mantenerse. La institución ideal, según afirman los antiguos teóricos no debía ser ni demasiado grande ni demasiado pequeña, ni demasiado autosuficiente ni demasiado dependiente, ni demasiado oligárquica ni demasiado democrática. Ciertamente, en los períodos arcaico y clásico, la mayoría de los historiadores han tenido razón al considerar la *polis* como la forma característica de organización política; ciertamente, también, muchas *poleis* se acercaban bastante a la norma ideal. Pero las investigaciones recientes han llamado la atención sobre otros dos factores que, en las épocas más tempranas, podrían haber influido sobre los orígenes de la ciudad y pueden haber seguido durante cierto tiempo dándole color a su desarrollo.

El primero de ellos es la repoblación de amplias comarcas del campo griego tras el colapso de la sociedad micénica. La consecuencia inmediata de dicho colapso fue un largo período de un vagar caótico de tribus que hacia 1000 a. C. había dispuesto la pauta para el futuro: los dorios, recién llegados del Norte, en la mayor parte del Peloponeso, Creta, Asia Menor suroccidental y sus islas cercanas; los jonios en Atica, Eubea, la mayoría de las islas egeas y en la costa central de Asia Menor; al Norte, en Lesbos, y Asia noroccidental, una mezcla que podemos llamar grosso modo eolia. Pero al principio la mayoría de los emplazamientos eran pequeños núcleos con mucha tierra alrededor dispuesta para la ocupación.

El segundo factor es la aparición de asociaciones de comunidades, claramente relacionada con esta repoblación, pero no necesariamente vecina de ella en todos los aspectos. La tradición griega proporciona varios ejemplos de estas asociaciones, algunas simples recuerdos confusos, unas pocas emergiendo ocasionalmente en la vida política posterior. Las seis ciudades dorias del Asia Menor suroccidental; los doce estados jónicos del norte, capaces una vez de una acción concertada en la guerra melíaca, demasiado alejada en el tiempo para ser recordada; la anfictionía (liga de vecinos) de Antela en las Termópilas, que debió su supervivencia y prosperidad a que se la asociara con el santuario de Apolo en Delfos. Sin embargo, excepto en este último caso, la vaguedad de la información ha provocado que la atención se desplace hacia ejemplos más sólidos, como Atenas, Esparta o Corinto, hacia verdaderas ciudades-estado.

Pero durante aproximadamente la última década, las excavaciones despiertan el interés e insinúan nuevas perspectivas. Arqueológicamente, existió en el centro de Grecia una zona con una cultura común: Tesalia meridional, Beocia, Eubea y las islas adyacentes a su costa oriental. Una zona a la que ha otorgado un nuevo enfoque el descubrimiento de un yacimiento importante en Lefkandi, en la costa occidental de Eubea, a mitad de camino entre las que hasta entonces se habían considerado las dos principales ciudades de Eubea, Calcis y Eretria. Sorprendentemente próspero (de acuerdo con los modelos contemporáneos) durante la época oscura, digamos entre 1100 y 750, parece haber alcanzado el punto culminante de su bienestar al final del siglo IX, pero más de un siglo antes podía proporcionarnos el sepulcro de un héroe, inhumado junto a su esposa y sus caballos, de grandeza y riqueza sin precedentes. Según la evidencia

LEFKANDI. El lugar se encuentra a la orilla del estrecho de Eubea, entre Calcis y Eretria, y debió de ser el foco de la antigua disputa entre estas ciudades, así como el punto de partida de la antigua exploración y colonización griega. Las excavaciones inglesas en este lugar han cambiado drásticamente nuestra opinión sobre la llamada Edad Oscura de Grecia en los siglos X y IX a. C.

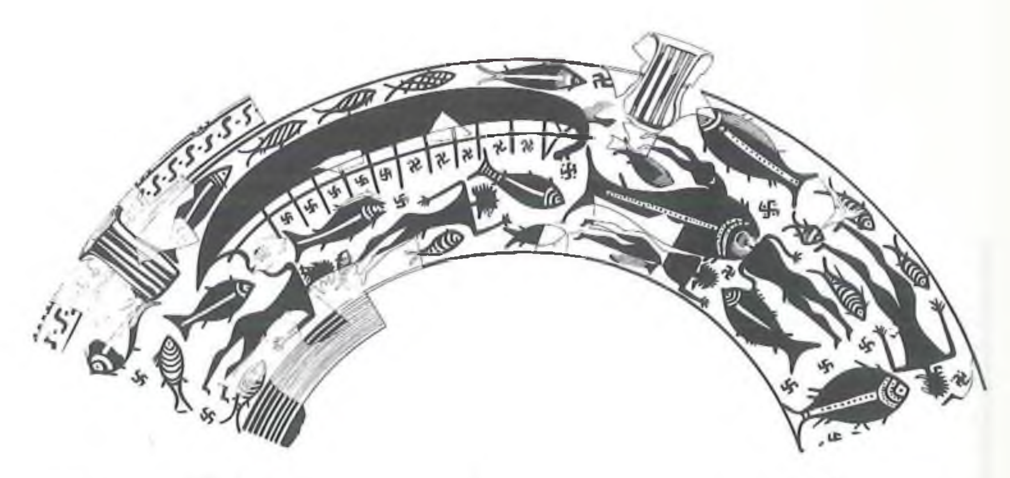


ENTERRAMIENTO DE UNA MUJER EN LEFKANDI. Llevaba joyas de oro y un insólito sujetador de oro. Junto a ella estaba el enterramiento por cremación de un guerrero, con las cenizas envueltas en un manto. Ambos fueron encontrados en una gran construcción absidal de más de 45 metros de larga, con una columnata exterior de madera. Es ésta una notable demostración de la riqueza e industria de Lefkandi, y un sorprendente descubrimiento de un período en el que Grecia no ofrece otra arquitectura notable. El enterramiento del siglo X a. C. es verdaderamente lujoso, y parece sugerir una rica y poderosa sociedad con conexiones en ultramar.

que nos proporciona la arqueología, Lefkandi era el centro de una comunidad mayor. ¿Era también su centro religioso? Es tentador afirmar que no era así, que más bien habría que pensar en Termópilas, unas sesenta millas hacia el norte, del otro lado del estrecho, el emplazamiento de la anfictonía que según se dice acogía originariamente a los mismos pueblos, tesalios, beocios, las tribus menores entre ellos y los jonios, sin duda los jonios de Eubea. ¿Era Lefkandi o Termópilas quien representaba de alguna forma el centro político? Quién sabe. Pero las historias o datos sobre colaboración temprana, tanto comercial como militar, entre varios sectores de la zona, contrastadas con el sólido trasfondo arqueológico y con la probabilidad de alguna asociación de tipo religioso, pesan a favor de un grado de cohesión mucho mayor de lo que se había sostenido anteriormente.

El que hubiera una cohesión mayor aquí anima a considerar que la hubo en otros sitios y plantea preguntas acerca de la unificación política del Atica bajo el poder de Atenas; acerca de la relación entre Esparta y otras comunidades en Laconia, en los dos primeros siglos más o menos después de su fundación por los dorios. en las postrimerías del siglo IX; acerca de la expansión tebana en Beocia en el siglo VI, etc. Sería prematuro contestarlas, pero las preguntas están ahí.

La desintegración de la «organización» de Eubea al final del siglo VIII viene al caso de manera más inmediata. Hacia 800 algunos griegos habían empezado a vagar fuera de su tierra, principalmente, suponemos, buscando metales, e incluso algunos se habían establecido donde podían hallarlos, en la costa siria septentrional (antes de 800), en Italia algo más tarde, y quizá en la costa meridional del mar Negro. Los que dirigían la operación eran eubeos, aun actuando

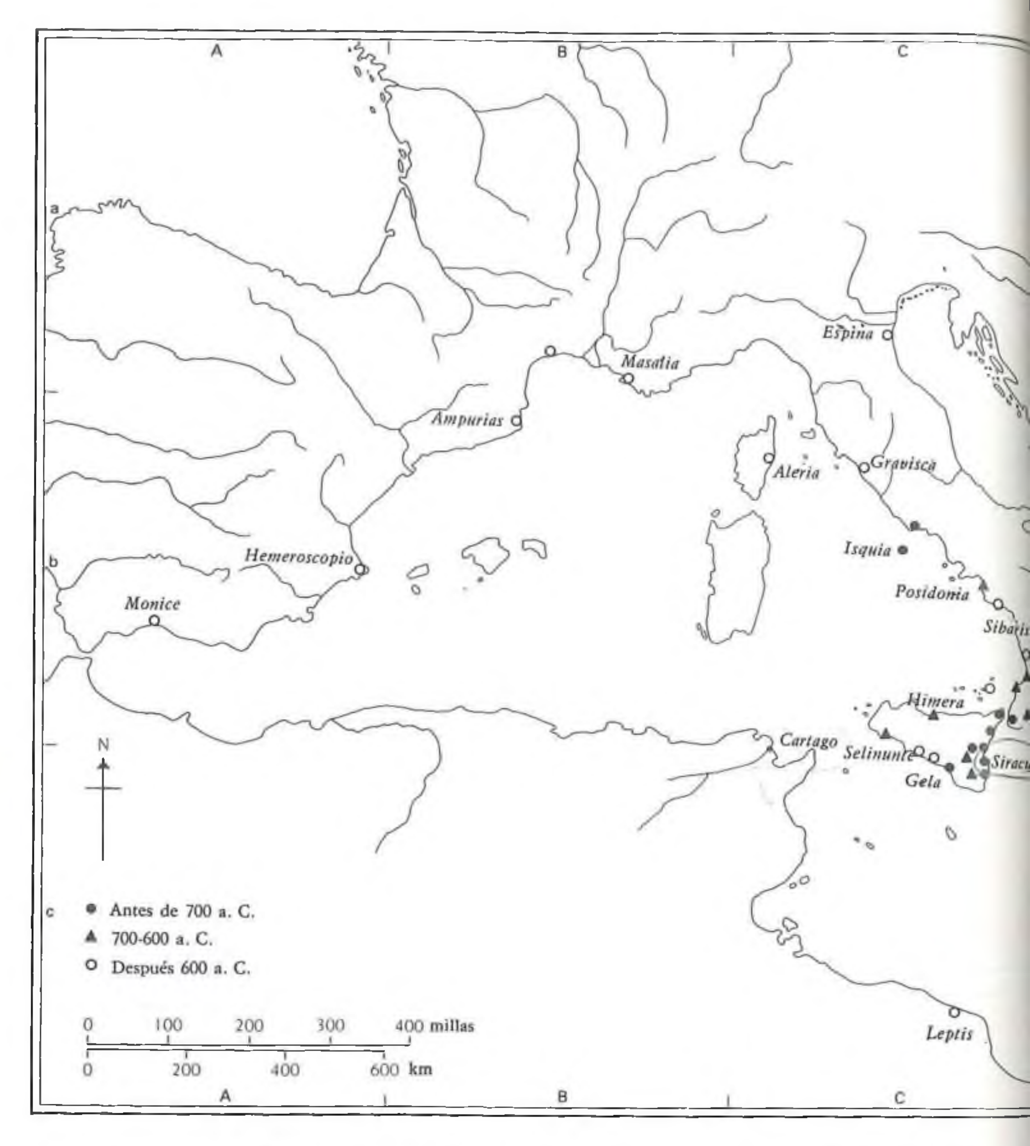


UN NAUFRAGIO. Dibujo en un vaso, encontrado en Isquia, junto a la bahía de Nápoles, emplazamiento de la primera instalación griega en el Oeste. Muestra una nave volcada y hombres lanzados al mar —uno de ellos pasto de un pez; puede ser el testimonio de un desastre en el mar lejos de la patria. El estilo es eubeo (Isquia fue fundada por eubeos), pero realizado localmente en el siglo VIII a. C.

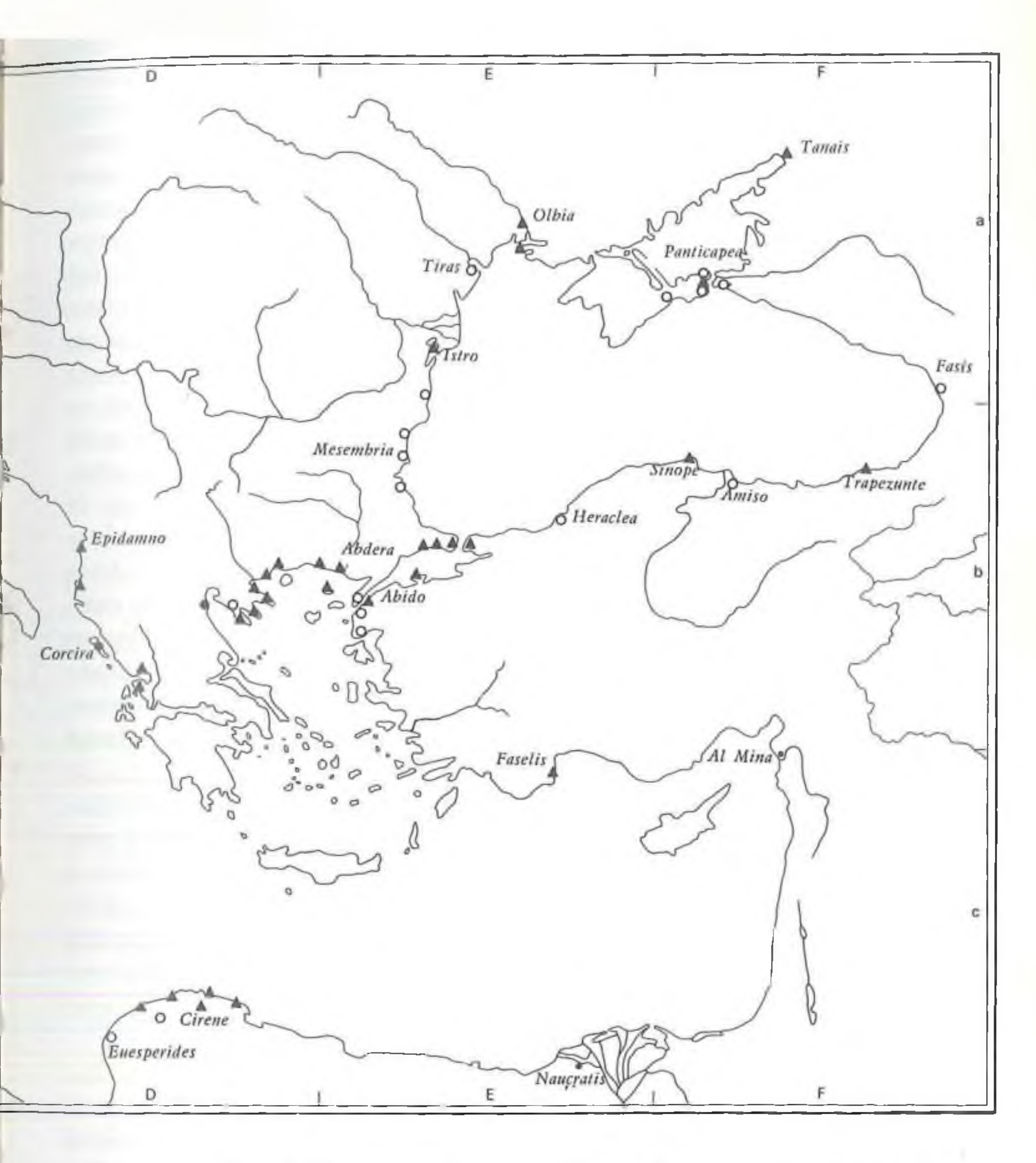
de común acuerdo. Uno de los principales beneficiarios era Lefkandi. Pero hacia 730, Calcis y Eretria se enemistaron y empezaron la llamada guerra Lelantina, que, según Tucídides, ordenó «al resto del mundo griego en alianzas con uno de los dos contendientes». Los historiadores se han devanado los sesos al respecto. ¿Por qué habrían de pelearse dos viejos amigos? ¿Por qué habría de unirse a ellos «el resto»? ¿Qué podía entenderse en épocas tan tempranas por «alianza»? El enigma se mantiene. Pero unas asociaciones en comparación a mayor escala llevan más fácilmente a contactos, amistades, y enemistades a distancia, de lo que suelen hacerlo unidades pequeñas del tipo de las ciudades. Los intereses internacionales pueden cimentar o romper fácilmente estos tipos de amistades o enemistades. En el mundo esbozado más arriba, la hipótesis de que algunos focos bélicos distantes (digamos entre Frigia y Asiria, en guerra entre sí hacia 720-710) provocaron tensiones entre griegos con intereses, principalmente eubeos; que una ciudad rompiera con aliados que tuviera, pero mantuviera o encontrara otros en otro lugar, de forma que el «resto del mundo griego» resultara involucrado, esta hipótesis, digo, empieza a tener sentido. Siendo esto así, la guerra terminó con la derrota de Eretria; Lefkandi (que había sido probablemente el emplazamiento de la primitiva Eretria) fue abandonado, y la comunidad se deshizo. Las tensiones de la guerra provocaron reajustes en otros sitios, y empezó a aparecer algo más parecido a la estructura de las ciudades-estado de los siglos siguientes.

No sería absurdo ver en cierto modo en estas tensiones una explicación del otro gran fenómeno del final del siglo VIII, una segunda ola de emigración mucho más grande, desde el continente, desde Jonia y las islas. Los primeros aventureros habrían traído a casa noticias sobre oportunidades en otras tierras que podrían tentar a los menos tímidos o más desesperados, en el comercio, el servicio militar para potencias extranjeras, y sobre todo en agricultura. Si la guerra no acabó con la timidez, al menos debió aumentar la desesperación entre los derrotados o dispersados.

Ya en los inicios de la guerra, Corinto había establecido una plaza en Corcira, en la ruta de la opulencia occidental, y en medio de esa opulencia, la siciliana Siracusa (733 a. C.). Algo antes los eubeos estaban estableciendo emplazamientos en la costa noroccidental del Egeo. Tiempo después, a lo largo de la guerra y del siglo siguiente, continuó seriamente lo que llamamos colonización, bastante engañosamente llamado, porque una «colonia», aunque hubiera sido una empresa organizada por un estado, a menudo orientada de manera que promoviera los intereses de dicho estado, se independizaba, manteniendo habitualmente unos lazos exclusivamente sentimentales y religiosos con la ciudad madre. Los colonos mantenían un recuerdo más vivo y agradecido de su fundador, del hombre que les había conducido, que de la ciudad fundadora. La superpoblación, una ocasional falta de alimentos, una alteración política, cualquiera de estas razones podía persuadir a un gobierno de que había que descargarse de lo superfluo y enviarlo fuera, por supuesto con su bendición religiosa, hacia lo conocido o desconocido. Igual de mezclados estaban los motivos para



LA COLONIZACION GRIEGA. Las primeras colonias tuvieron su origen en el comercio (Isquia y Cumas, en Italia central, cerca de Etruria). Pronto vino la consolidación del fenómeno en las áreas agrícolamente más prometedoras del sur de Italia y Sicilia. También se exploraron las cercanías adriáticas, y la costa norte del Egeo (cerca de los tracios) desde finales del siglo VIII en adelante. Las primeras exploraciones del mar Negro llevaron a los griegos hasta sus costas más lejanas, primero (Olbia) desde donde pudieron acceder por vías fluviales a territorios interiores con una consolidación posterior que proporcionó el acceso al Cáucaso (Fasis) y a las tierras ricas en cereales del valle del Danubio (Istro). La aproximación al mar Negro estaba asegurada a la vez por ciudades en el Helesponto y el Bósforo. En las costas del este y sur del Mediterráneo la expansión fue contenida por la fuerza de los reyes locales, pero la costa meridional de Asia Menor fue explorada y Al Mina, en Siria, sirvió de puerto comercial a los griegos, aparentemente con residentes griegos,



desde antes de 800 a. C. Naucratis, en Egipto, cumplió una función similar a partir de fines del siglo VII. Chipre admitió importantes establecimientos fenicios (siglo IX) y griegos (siglos VIII a VI), y estos últimos se convirtieron sobre todo en ciudades griegas en años posteriores. La mayoría de las ciudades libias se establecieron h. 600 a. C., pero los fenicios contuvieron la expansión posterior hacia el oeste (en Cartago, Cerdeña y España), aunque en Sicilia habían sido confinados por los griegos en la parte occidental de la isla. En Italia Spina y Gravisca fueron establecimientos griegos junto a ciudades etruscas. Las principales ciudades colonizadoras eran, en el siglo VIII, las eubeas Eretria y Calcis (que también habían abierto rutas comerciales a través de Al Mina), seguidas de Corinto, en Sicilia, y Grecia del norte (con Megara y Acaya), y Mileto y las ciudades jonias en el mar Negro.

marcharse: coacción, desesperación, ambición, agricultura, comercio, probar fortuna.

Es un error trazar diferencias demasiado claras, por ejemplo entre agricultura y comercio. ¿Qué papel jugó el comercio en la política griega en general? Con algunas excepciones, el comerciante griego no era un hombre poderoso; los griegos respetables preferían cultivar a vender; en el campo, no en el mercado, se encontró a los griegos que formaron gobiernos. Pero los griegos que cultivaban tenían que vender sus productos o convencer a los comerciantes para que los vendieran por ellos. No se puede ignorar esto, pero no necesitamos empezar a hablar de una «poderosa clase mercantil». Por ejemplo, los padres fundadores de Siracusa eran granjeros de una aldea tierra adentro cerca de Corinto, un origen escasamente empresarial. Pero fueron conducidos por un miembro de la familia rectora de Corinto —¿fue enviado a una misión decidida por su gobierno o sólo era impopular entre sus parientes? Se establecieron en Siracusa, tierra rica, pero con el mejor puerto de la Sicilia oriental. ¿Se establecieron para sobrevivir o para comerciar? Sea como fuere, no hay datos sobre una relación significativa con los ciudadanos dejados atrás. Compárese con la contemporánea Corcira, seguramente de intención estratégica y destinada a adquirir una importancia estratégica mayor cuando se encontró a sí misma a horcajadas de la ruta, tanto de la plata del Adriático como del grano occidental. Aquí la historia es la del repetido conflicto entre los intereses «maternales» de Corinto y el legítimo sentimiento de Corcira de que habían alcanzado la mayoría de edad. Compárese también con Cirene, establecida sin guía maternal a partir de Tera, castigada por la sequía, hacia 630 a. C. A los colonos se les expulsó y avisó claramente que no se apreciaría su vuelta.

Estos ejemplos muestran lo insensato que es generalizar sobre la colonización. Nosotros creemos que hubo conflictos, unos conflictos que situaron a griegos en Francia meridional, Norte de Africa, Egipto, mar Negro y su acceso, a lo largo de la costa septentrional del Egeo, sobre todo en Sicilia y sur de Italia. Esos mismos conflictos transtornaron las estructuras en Grecia y provocaron la revolución política de la que ahora debemos ocuparnos.

Descubrimiento de la política

Los griegos del siglo VIII habían asimilado experiencias nuevas por todo el Mediterráneo: en Egipto, opulencia y civilización de un nivel que no podían haberse imaginado; en Oriente Próximo, poder y organización; al Oeste, barbarie y riqueza potencial; al Norte, una mezcla de todo. Como griegos que eran, lo explotaron todo en aras de su beneficio y su progreso propios. A los artistas les cautivaban los motivos orientales; a los fabricantes de armas, el armamento oriental; a los comerciantes, las riquezas en metal, madera o grano; a los campesinos pobres, la posibilidad de emigrar; a los más acomodados, la de cultivar cosechas que luego venderían (vino y aceite); a los sofisticados, los

distintos tipos de organización política; a los poetas, pensadores y hombres de negocios, el alfabeto y sobre todo, a todos ellos, el despuntar de la idea de que existían otros lugares que tendrían algo con lo que contribuir, material o moral. Al final del siglo VIII, un malhumorado poeta y granjero beocio, Hesíodo (cf. infra, pp. 105 y ss.) emitía protestas descontentas, pero imposibles de satisfacer, acerca de la estrecha sociedad aristocrática en el seno de la cual vivía, una sociedad descrita, algunos años antes, desde dentro por el mayor poeta épico que conocemos, Homero (cf. cap. 2). La épica no trata un momento especial de la historia, aunque pretende describir uno. Crece con la sociedad para la que es escrita, y ahora ya no podemos separar las etapas de su evolución. Pero su audiencia aristocrática comprendía a los héroes de Homero que aparecen en el asedio a Troya de su *Iliada*, orgullosos, valientes, honorables, susceptibles, vengativos, y los valores de esta aristocracia no pueden haber sido totalmente distintos, ni puede ser irreal su total desprecio por hombres como Hesíodo. Sin embargo, a principios del siglo VII, los equivalentes a Hesíodo estaban exigiendo consideración.

Es fundamental insistir en que esta apertura de la mente de los griegos es mucho más importante que las formas de gobierno particulares provocadas por la apertura. Aquí había «tiranía»; allí, «oligarquía»; aquí, una «constitución»; allí, «anarquía». Común a todas las sociedades más flexibles es la agitación, y común a todas es la consecución al final de cierto tipo de lo que estamos dispuestos a llamar gobierno constitucional de la ciudad-estado.

Pero los caminos fueron verdaderamente diversos. En Esparta, a principios del siglo VII, un gran legislador, Licurgo, estableció al parecer las reglas de un sistema de entrenamiento militar (apenas podríamos llamarlo educación) que convirtió a Esparta en el más eficaz poder militar de Grecia, ayudándola a mantener un dominio despiadado sobre la mitad sur del Peloponeso, y poco a poco un control más sutil sobre el resto de la península. Al mismo tiempo, formalizó y a la vez reformó la estructura social de Esparta, e implantó una constitución que garantizaba a todos los espartanos una especie de igualdad política, sin semejanza con lo que había imaginado Hesiodo, ni con nada parecido en ningún otro lugar durante mucho tiempo.

La posición de Esparta, como dueña de vastas áreas de territorio conquistado y numerosos súbditos, comparándolos con su propia población (la cifra ideal era de 9.000 varones adultos, con una desproporción de siete a uno), era infrecuente, pero no única; su solución consistía en expropiar la mayor parte del territorio para su explotación controlada por el estado, pero administrada por la iniciativa privada, y esclavizar, pero no del todo, a la población. Otra vez, el estado «poseía» a los esclavos (llamados «hilotas») pero los ciudadanos espartanos se quedaban la mitad de la producción. El número de los ciudadanos y su cohesión racial, real o imaginada, provocaron el descontento y el peligro de levantamiento de los hilotas, llave del comportamiento de Esparta, en gran medida, durante siglos. A la vez una buena cantidad de las comunidades más significativas dentro del área dominada recibían un trato especial y se les reco-

nocía cierta independencia en sus asuntos internos. Eran éstos los *perioikoi*, los vecinos, que tenían muchos menos motivos de queja que los hilotas, pero que no siempre eran tan dóciles como le hubiera gustado a Esparta.

Con este panorama es con el que debemos contemplar el desarrollo, y después de Licurgo la congelación, de las instituciones espartanas. Si su posición era poco frecuente, su solución la hizo única. Muchos griegos conservaron rasgos de ese entrenamiento militar impuesto por el estado para los jóvenes; en Creta, por ejemplo, se pueden ver muchas similitudes con las costumbres espartanas. Pero sólo en Esparta, hasta donde sabemos, se separaba completamente a un niño de su familia y su hogar de los quince a los treinta años, e incluso posteriormente se le obligaba a dedicar sus días al entrenamiento militar y sus noches a la compañía de sus compañeros de rancho. La mayor parte de los griegos entraron en la era arcaica con actitudes aristocráticas, y, en general, algunos elementos borrosos de esas actitudes sobrevivieron durante mucho tiempo. Pero, de los estados que nos importan, sólo en Esparta se institucionalizaron y conservaron tan pronto, y con tan pocas posibilidades de cambio en la composición o los intereses de la aristocracia. Y además hay que contar con el factor de que Esparta conservó su monarquía hereditaria, no sólo una monarquía nominal, cuando otros habían perdido o estaban en proceso de perder las suyas. Aun más raro todavía es que hubiera dos reyes, procedentes de dos grandes familias, que por medio de sus amistades o rivalidades no hacían sino insistir en el principio aristocrático básico de la dependencia del pequeño con respecto al grande.

En cuanto a su constitución, también Esparta se mantuvo aparte, pero aquí de manera distinta. Los reyes eran los comandantes militares; junto al consejo de la aristocracia, la Gerusia, tomaban la iniciativa en casi todo lo político y decidían en casi todo lo judicial. Pero también había en Esparta una asamblea de todos los ciudadanos que se reunía periódicamente y emitía juicios sobre todos los asuntos importantes —todos los ciudadanos espartanos; esto es, según lo había definido el gran Licurgo, todos los que sobrevivían al entrenamiento, que tuvieran un lote de tierra asignado del territorio conquistado e hilotas para trabajarlo, y que siguieran obedeciendo a las reglas. Se autodenominaban *homoioi*, iguales, y por ello no sólo manifestaban su descontento con su status anterior, fuera cual fuera éste, sino que además justificaban el significado de la palabra «ciudadanos» descrito unas líneas más arriba. La igualdad era más una declaración de un mínimo básico que una nivelación absoluta, pero no importa mucho que algunos espartanos fueran ricos (el territorio privado en contraposición al lote otorgado por el estado existía) y otros comparativamente pobres; no importa que algunos espartanos fueran de noble cuna y otros gente ordinaria; no importa que en una sociedad organizada militarmente no se fomente ni aun se tolere la independencia. Lo que realmente importa es que, con la afirmación del mínimo básico, los espartanos empezaban a dar palos de ciego en dirección de la definición del ciudadano como miembro de una sociedad que automáticamente tenía ciertos derechos (aunque peque-

ños), que poseía un sentido comunitario (aunque fuera en gran parte sólo producto de un miedo compartido a los hilotas, o un deseo compartido de explotar a esos hilotas en beneficio propio).

Volveremos a la mecánica de la revolución espartana. Los aristócratas espartanos no concedieron la «igualdad» de grado, pero tampoco ejercieron mucha violencia. En otros lugares el proceso fue distinto. En Corinto, por ejemplo, el control del estado y de la riqueza que se podía obtener en consecuencia, correspondía a un clan aristocrático, el Baquíada. En 657, Cípselo, un medio miembro del clan, consiguió apoyo suficiente para matarlos o expulsarlos y erigirse en lo que los griegos llamarían más tarde «tirano». No se sabe nada de la naturaleza del gobierno de Cípselo excepto que una buena parte de su apoyo procedía de gente con bastante experiencia y competencia como para proporcionar a la ciudad una prosperidad ininterrumpida e incluso creciente. Tampoco podemos decir qué les había prometido Cípselo, excepto una parte del poder, o qué había prometido a un círculo más amplio que les rodeaba, excepto que su propaganda utilizaba una palabra, *dikaiosei*, que puede querer decir cualquier cosa desde «añadir derechos (a Corinto)» hasta «dar (a Corinto) un conjunto de reglas» o «dar justicia (a Corinto»). Cualquiera que sea el significado preciso, hay aquí más que una insinuación del mismo deseo de «igualdad» que había animado a los espartanos, incluso si esa igualdad se limitaba a la igualdad ante la ley y, paradójicamente, debía conquistarse bajo el más inicuo de los regímenes, la «tiranía».

No hay duda de que los corintios tenían otras razones para apoyar a Cipselo, por lo menos el simple deseo de vencer a los Baquíadas; y, en otras ciudades de las que sabemos menos, en las que aparecieron o trataron de aparecer tiranos, sus seguidores habrán tenido sus razones particulares. Pero un fenómeno muy extendido invita a la explicación generalizada, y el tema de la justicia de alguna manera se menciona lo bastante en el siglo VII como para sugerir que fue el primer elemento constituyente de la lenta y desigual extensión de la idea de lo que había de ser un *polites*, un miembro pleno de la *polis*. Fue la arbitrariedad de lo que se consideraba justicia lo que había fastidiado a Hesíodo. «La justicia hecha, y vista hacer» mereció el elogio confiado de un poeta del siglo VII, Terpandro de Lesbos.

Pero ¿qué había ocurrido para que la desesperación se transformara en confianza, para provocar esta primera grieta en el andamio aristocrático? ¿Y qué instrumentos se utilizaron para abrirla? La respuesta a esta segunda pregunta se ha creído que subyace, y probablemente subyace, en el ámbito oscuro de la historia militar. La unidad básica de un ejército griego primitivo era el aristócrata y su entorno, colectivamente, una «fratría», miembros de su familia, nobles menos dependientes, granjeros ricos, y así sucesivamente a través de la escala social en sentido descendente. La vanguardia literal de esta unidad era el aristócrata, bien armado, bien entrenado, en pie ante los demás, que estaban bien protegidos como lo permitiera su nivel de riqueza, o desarmados como lo exigía su pobreza, ofreciendo su apoyo moral o físico con aquellos mé-

todos o armas que les vinieran a mano. El ejército desarrollado, por otra parte, mientras podía incluir aún algunos elementos de caballería y algo más de tropas con armamento ligero, dependía para su efectividad de algunos millares de infantes con pertrechos más pesados y más o menos uniformes llamados hoplitas. Los hoplitas también estaban unidos a menudo por fratría, aunque en algunos sitios había una tendencia hacia unidades más definidas geográficamente. Pero el éxito requería cohesión del conjunto de las fuerzas, un frente normalmente de ocho en fondo, con cascos, corazas, perneras, presentando una sólida primera línea de escudos redondos y embistiendo con lanzas, no ya arrojándolas, venciendo al aunar su carga. Como lo presenta el poeta espartano de mediados del siglo VII Tirteo (cfr. infra, p. 122): «Manteneos unidos y atacad al enemigo, luchad con la larga lanza o la espada, colocad pie junto a pie, apoyad el escudo contra el escudo, cimera contra cimera, casco contra casco...»

Esto es el hoplita luchando en espíritu, pero ¿hasta qué punto perfeccionado? Aquí parece que nos encontramos con una paradoja. Algunos elementos ocasionales del armamento del hoplita fueron diseñados en fecha tan temprana como el siglo VIII, pero las representaciones más antiguas en pinturas de cerámicas de una falange organizada no es muy anterior a la mitad del siglo VII. Ya es un elemeno curioso para la imaginación un hoplita en una batalla aristocrática, mientras que la creación de la falange con su cohesión puesta en práctica probablemente exige un momento de decisión. Pero el problema quizá no es demasiado real. Es el resultado de un deslizamiento demasiado sencillo de los pensamientos del campeón solitario a las representaciones de la infantería masificada de algunos años más tarde, del fracaso a la hora de reconocer que una obtención más fácil de metal y mayor riqueza para utilizarlo podían llevar gradualmente a una multiplicación de los «campeones»; de la colaboración de pequeños grupos de éstos; de no preguntarse qué número mínimo podría necesitarse para formar una unidad efectiva de tipo hoplita (seguramente algunos cientos, no millares). El cambio probablemente estaba en marcha e incluso bastante avanzado en la primera mitad del siglo, años antes de que los pintores lo apreciaran o dominaran la técnica de representar un ejército hoplita en un jarrón.

Si esto es así, se hace más fácil contestar a la pregunta principal. ¿Qué había, si lo había, de común entre la innovación militar y la revolución política? En Corinto, en 657, Cípselo tenía al ejército de su lado. Expulsó a los Baquíadas por la fuerza y no necesitó una guardia personal. Antes, en Esparta, el ejército y su estructura estaban en el alma de la revolución de Licurgo. Para decirlo crudamente, si hubo trescientos baquíadas armados como hoplitas, 301 corintios, armados de manera similar y con, además, el arma del fervor revolucionario, fueron suficientes para vencerles. Las cifras mucho mayores involucradas en Esparta ni siquiera necesitan haber adquirido el grado de cohesión que invoca Tirteo, mientras fueran suficientes para hacerse notar.

Pero, en general, el cambio militar fue sólo un factor en la mecánica revolucionaria. Puede que afectara a su curso, pero no a su sustancia. Guió, pero



FILAS DE SOLDADOS HOPLITAS, pintura en un vaso corintio de alrededor del 650-640 a. C. Avanzan unos frente a otros, con un flautista para ayudar a mantener el paso. Este estilo de combate sustituyó a los duelos homéricos de líderes, apoyados en un populacho con armas ligeras, y fue generalmente adoptado en Grecia durante el siglo VII a. C. Los hombres estaban bien armados, con cascos, escudos empuñados por el brazo izquierdo con dos abrazaderas, petos y grebas. El arma principal es una lanza para acometer, y la victoria recaía en las formaciones que mantenían su orden, no se dejaban atacar lateralmente y no se rompían.

no generó, excepto hasta donde las nuevas condiciones, por supuesto, ayudaran a crear un sentimiento de situación común, a reforzar la confianza. Y cuanto más nuevas fueran las condiciones, más efectivas serían. Los orígenes del movimiento contra el monopolio aristocrático se apoyan en las consecuencias de la aventura y expansión del siglo VIII. La expansión económica, aunque sea sólo agrícola, como en Esparta, el alivio de la presión demográfica, la experiencia de mundos distintos (la palabra *tyrannos* es de origen oriental), todo ello no creó una nueva «clase media» de granjeros bien alimentados, y aún menos una partida de ricos mercaderes. Pero provocó tensiones, entre aristócratas y aristócratas, entre aristócratas menores y mayores, con los escasos comerciantes prósperos o los piratas inmersos en asuntos aún más complicados. Las viejas reglas no eran lo bastante flexibles, o más tarde lo bastante establecidas, como para ser eficaces.

Algunos estados intentaron una tercera vía hacia el nuevo orden, constitucional como la de los espartanos, pero menos individualizada, muchísimo más humana. El establecimiento de una colonia invitaba, si no exigía, a una meditación consciente sobre el carácter del nuevo establecimiento, algo de toma de conciencia incluso donde la tendencia podía ser reproducir lo que se había dejado atrás (una tendencia que no podía ser muy profunda, puesto que la mayoría de los colonos dejaron la metrópoli porque no les gustaba lo que habían experimentado allí). De esta forma se sumaba una nueva necesidad al

nuevo instinto de cambio, o al menos insatisfacción con el orden existente: la necesidad de formular; y, una vez más, la experiencia oriental habrá mostrado que la formulación era posible. Así, no es sorprendente que Creta, vínculo natural con el Este, se hubiera convertido para los griegos en el hogar de la legislación; que Creta (de acuerdo con una leyenda) hubiera inspirado a Esparta; que un cretense hubiera enseñado al primer legislador colonial de nombre conocido Zaleuco, de la italiana Locryos (h. 670); y que otras colonias italianas y sicilianas se hubieran convertido en el paraíso de un legislador.

Pero todo esto es muy oscuro. Sólo en el Atica continental podemos seguir la transformación del deseo y la idea en hechos. Atica había sobrevivido al desorden postmicénico mejor que la mayoría, pero también había sufrido el colapso económico, y sólo la vuelta gradual al desarrollo. Cuando las cosas se tranquilizaron, la ciudad de Atenas estaba a la cabeza de la asociación que Atica era, cualquiera que ésta fuese; no, como Esparta, una ciudad de «iguales» rodeada por *perioikoi* o hilotas, sino el centro de un Atica acribillada totalmente por las desigualdades. Había aristócratas, hombres libres y dependientes, dentro y alrededor de la ciudad, como los había en Eleusis, Maratón o Sunio. No fue la última consecución de Atenas la contribución a disminuir o destruir las diferencias en la región, a la vez que edificaba la ciudad como capital reconocida, preservando el orgullo local, la identidad nacional y la dignidad individual.

Hacia 630 hubo un intento de tiranía; hacia 620 la respuesta fue un código legal, obra de Dracón, del que no sabemos prácticamente nada aparte de su severidad. Pero recalcar la severidad es ignorar el factor de que por el mero hecho de la definición se invitaba a la crítica y al cambio, y que los atenienses aceptaron la invitación. El código de Zaleuco también tuvo fama de severo, pero los ciudadanos de Locryos también efectuaron cambios con posterioridad. Es lo triste de los espartanos, que lo que había sido «lo bastante bueno para el antepasado» se mantuviera «bastante bueno para mí».

En Atenas los primeros cambios tuvieron lugar tras un cuarto de siglo. Llegó un momento de crisis, casi revolucionario, cuando se decidió recurrir a un árbitro para que realizara una segunda y muy distinta definición. Del trasfondo de descontento con Dracón y las luchas internas de la aristocracia que éste había generado, surgió la elección de un líder revolucionario, Solón, el cual, afortunadamente para nosotros, no era sólo un político, sino también un poeta, aunque un poco egocéntrico, soberbio y una pizca ostentoso.

Solón, elegido magistrado jefe en 594, tenía una debilidad. No le gustaba matar gente. Podía haberse erigido en tirano, pero, según escribió, «La tiranía es una posición muy bonita, pero el problema es que no hay forma de salir de ella». Con este obstáculo, tenía que convencer a dos flancos, el «pueblo» y «los que tenían el poder», de que ignoraran a «los que estaban en el juego por el botín» y de que se pusieran de acuerdo en una igualdad de tipo espartano que satisficiera a ambos. No era una tarea fácil. «Los que tenían el poder» lo habían ejercido socialmente por medio de una versión ateniense del sistema de

compartir las cosechas que estaba muy extendido; éste establecía que un gran número de atenienses pagaba una sexta parte de su producción a un individuo superior, no al estado, a cambio de libertad para trabajar su tierra, sistema que se extendió alrededor o por encima del sistema de fratría descrito más arriba (p. 41). Políticamente, lo habían ejercido por una consecuencia automática de este sistema: un monopolio de las magistraturas importantes y del consejo, el Areópago, reclutado entre antiguos magistrados, el único cuerpo deliberante del estado. Había una asamblea de ciudadanos, pero no parece probable que haya desempeñado un papel muy importante, excepto en los momentos de crisis, en los que había que tantear a la opinión pública, o en las elecciones anuales de magistrados, en las que, como mucho, podía mostrar ocasionalmente su preferencia por los candidatos de una facción noble contra otra. El Areópago y los magistrados, indistinguibles en cuanto a clase o intereses, manejaban Atenas.

Gran parte de lo que hizo Solón, como mucho de lo que había hecho Dracón, fue codificar la práctica existente, pero en su búsqueda de algo que pudiera presentarse como un compromiso honrado, dio algunos pasos astutos. «Los que tenían el poder» conservaron sus propiedades, gran parte de su posición, y, lo más sugestivo, sus vidas. A cambio se le dio al pueblo «la dignidad que se le debía».

¿Cómo? Todas las deudas habían sido avaladas por la persona del prestatario, y por ello un individuo que tenía que entregar su parte de cosecha y no lo hacía, se convertía en un deudor en falta. Ahora, se cancelaban las deudas y se prohibía el aval personal. El sistema de la sexta parte dejó de existir («Liberé el suelo del Atica de su anterior esclavitud») y en adelante ningún ateniense podría sufrir la indignidad de la esclavitud por deudas. El propagandista político añadió un detalle simpático: «Traje de vuelta a casa a muchos que habían sido vendidos en el extranjero... que hasta habían olvidado su lengua materna.» Uno se pregunta a cuántos pudo encontrar.

Políticamente también se persiguieron algunos elementos igualitarios. La asamblea adquirió nueva autoridad, quizá en aspectos de los que no sabemos nada (periodicidad de las reuniones, posiblemente. ¿Definición de en qué asuntos era competente del sistema de votación?), pero en cualquier caso adquiriendo un nuevo cuerpo directivo, un consejo rival del Areópago, una «segunda ancla de la ciudad». No importa cómo se constituyó este consejo o qué poderes ampliados de administración pudo tener. Preparaba el programa de la asamblea, supervisaba la puesta en práctica de cualquier opinión popular en las elecciones a sus puestos y frenaba las interferencias del Areópago. Estas cosas suponen una diferencia, como también la afirmación de Solón de que la asamblea tenía que ser el tribunal supremo de justicia. Un ateniense podía apelar a la asamblea o a una de sus comisiones contra el veredicto de un juez en ejercicio. Durante las primeras décadas no tuvieron muchos el valor de apelar, pero ahí estaba el derecho y podía ser utilizado.

A cada uno según sus méritos. Todos los atenienses tenían el de librarse de la amenaza de esclavitud, una garantía contra la opresión legal, una voz en la gestión de la ciudad. Pero algunos atenienses, y especialmente los sostenedores de Solón, merecían más en cuanto a poder político real. Solón, no menos que Cípselo, había tenido a algunos grandes hombres tras él, y éstos querían una recompensa. La solución era sencilla, pero muy radical. El acceso al arcontado, el cargo político y militar más importante, restringido previamente a un grupo limitado de familias, los Eupátridas (los «bien nacidos»), se determinaría por la riqueza territorial. Los atenienses fueron divididos en cuatro clases. En la superior se encuadraban los cargos superiores, en la inferior, los *thetes*, sólo miembros de la asamblea, con la consiguiente influencia en materia judicial. Hasta donde se puede juzgar, el número potencial de «los del poder» fue duplicado, lo cual no es poco cambio.

Si hay una nota de cinismo en este balance sobre Solón, la constituye sólo el hecho de que Solón fue —y tenía que serlo— un político práctico, que no un sabio de moderación enviado por el Olimpo para calmar a los enfermos atenienses, sino un operador sagaz y un pensador radical, un hombre bueno y valiente que ofreció a los atenienses una oportunidad de cambio pacífico que, como veremos, no aprovecharon inmediatamente.

La revolución en sí misma no suele ser una cosa divertida. Incluso sin violencia, alguna gente válida y algunas cosas útiles tienden a trastornarse. Bajo Cípselo y su hijo Periandro Corinto extendió y fortaleció su empresa colonial, a la vez que los alfareros y pintores corintios hacían unos jarrones preciosos. En Atenas, el despertar más tardío trajo consigo una vigilia más sorprendente (de nuevo, reflejado sobre todo en el arte) a la vez que el campesino liberado aprovechaba lo mejor posible su alivio del 16 por 100. Incluso en Esparta un poeta importado, Alcmán (cf. infra, pp. 128 y ss.) hablaba con alegría de los días, y las noches, del placer de las riberas del río Eurotas. El espíritu marcial sin gusto de Tirteo fue olvidado cuando Alcmán escribió sobre la comida con una admitida falta de elegancia, sobre los vinos, y las muchachas que «lanzan miradas que son más derretidoras que el sueño o la muerte».

Pero, como a los griegos les gustaba afirmar, aunque lo decían con más gracia, uno puede hartarse de lo bueno. Los corintios que habían seguido a Cípselo no veían por qué habían de seguir a su hijo o a sus descendientes. El sucesor de Periandro fue expulsado, y Corinto cayó en una oligarquía vulgar. Los espartanos estaban tan encantados consigo mismo que se dedicaron a la expansión más lejana. Un poco de ocio y de libertad provocó que los atenienses codiciaran aumentar ambos. Los resultados fueron la decadencia progresiva para Corinto (muy progresiva —siempre se mantuvo ahí para que se la tuviera en cuenta), una dominación inconstante para Esparta y al final la democracia en Atenas.

Democracia final. Primero hubo medio siglo de tiranía intermitente. Solón había rechazado el puesto de tirano y hubiera deseado vacunar contra esa enfermedad a la sociedad ateniense. Un joven partidario suyo, aun peor, un

pariente, demostró estar contagiado y tras dos intentos se situó firmemente en el puesto en 546, para ser sucedido por sus hijos tras su muerte en 528. No es fácil decir por qué Pisístrato pudo erigirse en tirano con la voluntad popular de su lado. El Atica se había dividido entre los que vivían en la costa, tierras que podían generar nueva riqueza en forma de aceite de oliva, y el interior, bastante rico, pero lejos del centro neurálgico. Pisístrato, aunque con tanta sangre azul como el que más, surgió del interior y se puso al frente de sus habitantes. ¿Qué es lo que lo hizo posible? ¿Acaso producía su clientela de la llanura de Maratón un aceite mejor? ¿Acaso algunos de ellos estaban empezando a explotar los ricos filones de plata de la región suroriental de Atica? ¿Había, como resultado del desarrollo económico o sólo en beneficio propio, una sensación de que las partes más alejadas podrían alcanzar el centro?

Fuera como fuera, se puede argüir que una generación de tiranía hizo más para animar a los atenienses a conquistar las tres metas mencionadas, la unidad nacional, el orgullo local y la dignidad individual, que lo hubiera hecho una adhesión continuada al constitucionalismo de Solón. La ciudad de Atenas era un foco de atención, no sólo por el hecho de que ahora el poder residía allí, sino también por las obras públicas, los templos, las casas con surtidores, incluso los desagües, que harían que pareciera una sede digna de poder; por fomentar el culto a la diosa Atenea, patrona de Atenas y (como a Pisístrato le gustaba proclamar) de Pisístrato mismo; por el patrocinio de la creación de festivales y juegos nacionales: las Panateneas, en las cuales, como astuta publicidad, los premios eran jarras de aceite de oliva de Atica; y las Dionisíacas, en las que se daban los primeros pasos hacia una de las grandes creaciones atenienses, la tragedia.

El orgullo local no necesitaba fomento alguno, pero al menos la autoridad central podía mostrar que se ocupaba de ello: se estableció un cuerpo de jueces



EL ENTERRAMIENTO DEL TIRANO HIPARCO DE ATENAS en 514 por Harmodio y Aristogitón. Este acontecimiento fue celebrado por el nuevo régimen democrático (después del 510 a. C.) con un grupo escultórico que fue robado por los persas en 480 a. C. El grupo fue sustituido y nosotros lo conocemos por copias del período romano. Poco después (*c.* 470-460 a. C.) un artista ateniense presentó esta versión del suceso, con figuras que estaban inspiradas en las estatuas del grupo repuesto pero sin copiarlas, aunque añadiendo la víctima.

itinerantes para dirimir las disputas locales, con anterioridad en manos, indudablemente, de la aristocracia local. Y es en torno a la posición de estos aristócratas en donde subyace la solución de la paradoja de que un autócrata, un tirano, promoviera de hecho la libertad y la dignidad individuales.

Solón había dado paso a hombres nuevos para gobernar, pero no había hecho nada positivo para disminuir el poder de los aristócratas en el ámbito local, excepto robarles el dominio legal sobre los pobres que les rodeaban. Después, no se sabe si murió en la última batalla contra Pisístrato, o juzgó prudente exilarse, o, aunque no fuera así, supo que tenía que reconocer la existencia de alguien más poderoso que él. Así, los demás, o bien perdieron a su dirigente, o se dieron cuenta de que ya no pesaba tanto como antes. Cambiar la lealtad de un señor a otro puede no parecernos un paso importante, pero es el primero para sentirse dueño de uno mismo.

Por ello, cuando los hijos de Pisístrato fueron expulsados en 510 por una combinación de exilio, intriga y armas espartanas (cf. *infra*, p. 50) y cuando la vieja guardia creyó que podían reasumir el viejo estilo político, encontraron que su audiencia había cambiado. Uno de ellos, Clístenes, cabeza de la importante casa noble que había apoyado a Solón, los Alcmeónidas, notó este cambio antes que sus rivales y, según Heródoto, «sumó al pueblo a su facción, al pueblo que había sido ignorado previamente, ofreciéndole ahora una participación en todo...». Puede que los motivos de Clístenes fueran interesados; algunas de las cosas que hizo quizá fueron pensadas para asegurar su futuro político o el de su familia. Pero no importa. Le ofreció y otorgó a Atica, con el apoyo popular, una nueva estructura sociopolítica que cumplió bien su función durante unos 200 años.

La esencia del nuevo sistema era el reconocimiento de que las pequeñas unidades locales, aldeas o villas rurales, barriadas de la ciudad, controlarían sus propios asuntos al margen de la aristocracia local. Cada una eligió a su alcalde y concejo y se preocupó de sus asuntos. Entonces, para aquellos que afectaban al estado, fueron agrupados estos «demos», como se los llamaba, en bloques geográficos mayores más o menos coherentes (aquí hay ciertos signos de arbitrariedad electoralista) y a partir de esos bloques se formaron diez nuevas tribus, cada una con una parte de lo que fueron llamados «la llanura», «la costa» y «la ciudad». Sobre las tribus se basaban no sólo el ejército, sino también otros sectores del sistema administrativo, coronado por el consejo soloniano, ahora de cincuenta miembros por tribu, sirviendo cada uno de los contingentes de comisión permanente del pleno del consejo durante una décima parte del año.

De esta manera, un ateniense en su pueblo podía utilizar la confianza en sí mismo que tuviera; a la vez, en el ámbito estatal, podía desarrollar aquel sentido nacional que la tiranía había empezado a fomentar. Nunca es fácil estimar hasta qué punto la legislación puede modificar las actitudes, o hasta qué punto no hace más que reconocerlas. De Atenas sólo podemos decir que la legislación de Clístenes llegó a tiempo para evitar desórdenes y que era

suficiente en consonancia con lo que se quería para permitir que los atenienses hicieran lo que hicieron más tarde. No se metió con los grupos sociales, con sus cultos venerados o con su prestigio. No tuvo necesidad de hacerlo: sólo creó una estructura nueva y la dotó de autoridad.

El liderazgo de Esparta

Algo que hicieron los atenienses fue luchar contra la invasión persa, y moralmente suyo es el balance de la victoria griega. Pero técnicamente, los griegos que optaron por resistir dieron por supuesto que Esparta les dirigiría. ¿Por qué? Gracias a las reglas de Licurgo, Esparta tenía el único ejército profesional de Grecia. Podía proporcionar en solitario unos 5.000 hoplitas, apoyados por un número parejo de *perioikoi* entrenados adecuadamente, y muchos miles más de hilotas con armamento ligero. Pero este ejército no tenía ningún éxito registrado en todo el siglo VI, y lo que verdaderamente mantuvo el respeto que se le tenía fue la diplomacia a la que daba peso la amenaza militar.

Heródoto dice que, gracias a Licurgo, los espartanos, «siendo fértil su suelo y numerosa su población, ...accedieron rápidamente al poder y se convirtieron en un pueblo floreciente. Consecuentemente, pronto estuvieron insatisfechos y dejaron de estar tranquilos...». En otras palabras, no se contentaron con disfrutar de los placeres relajados de Alcmán y prefirieron tratar de extender su dominio al norte del Peloponeso. Se les opuso una ciudad importante, Argos, y una serie de ciudades, establecimientos y aglomeraciones tribales menores. A Argos la vencieron, aunque no de una forma decisiva. Con los demás fracasaron. Pero de ese fracaso aprendieron que la expansión por anexión y esclavización no funcionaba, y que subyugar a un entorno inmediato de vecinos hostiles sólo crearía un entorno más lejano de vecinos hostiles. Un espartano sabio (algunos espartanos eran sabios) se dio cuenta de que la expansión por medio de la diplomacia podría ser más barata y efectiva.

Este sabio fue Quilón, quien en 556 a.C. ocupó el cargo de éforo, un oficio que se creó en medio de la confusión del período de Licurgo y con fines que ahora no podemos describir, pero básicamente para otorgar a los «Iguales» espartanos una oportunidad, a través de una elección anual, de tener a sus favoritos inmediatos en una posición que les hiciera valer contra los reyes o la Gerusia, o para ponerse junto a uno de ellos contra el otro. Quilón es el primer éforo, sobre el que podemos opinar, y está claro que, con los «iguales» tras él, transformó la manera de pensar espartana.

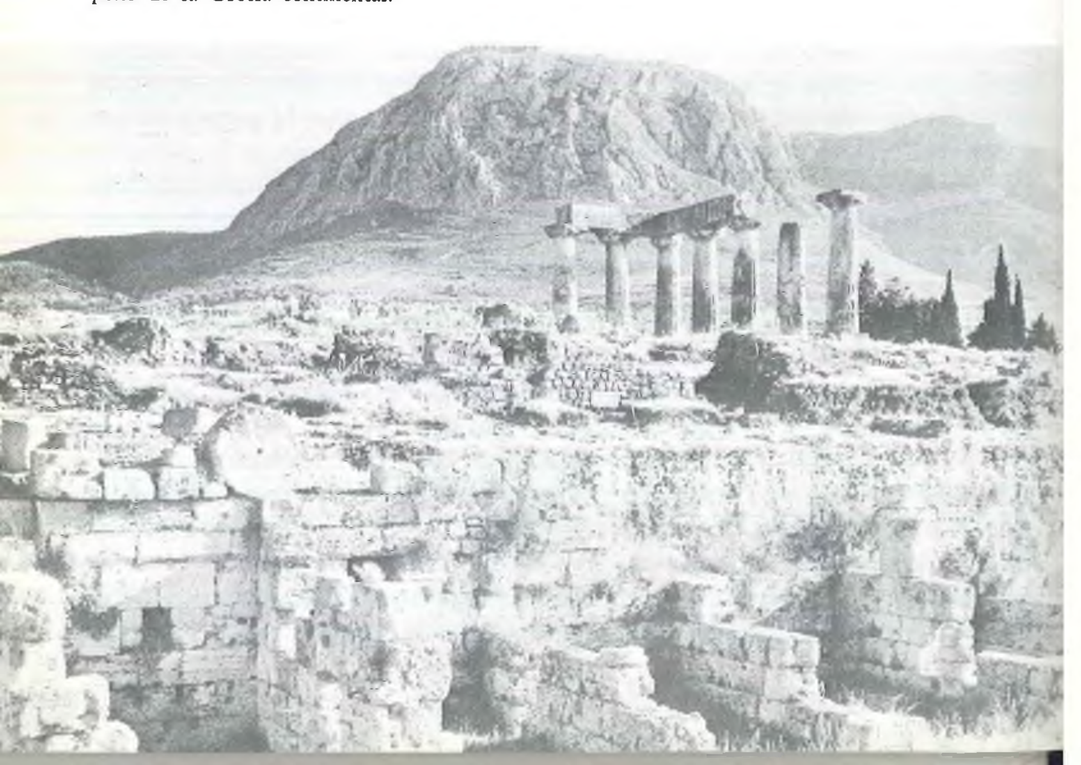
El problema era tanto racial como militar. Tras la confusión del mundo postmicénico surgió una Grecia dividida en dorios, jonios y otros. Todos eran griegos, todos hablaban griego, pero formas muy diferentes de griego; todos estaban de acuerdo en que los dorios eran intrusos, aunque quizá una raza de intrusos bastante superior. Es difícil estimar qué significado tenían esas distinciones en la vida diaria, pero seguro que querían decir algo, y es parte del

genio de Quilón ver que el representar el papel de dorianismo espartano animaría a los vecinos hostiles no dorios a aliarse, sin menos provecho al final para Esparta.

De esta forma se hicieron tratados ciudad por ciudad, con Corinto, con Sición, con las comunidades de Arcadia, con casi todos, excepto con el viejo rival para la hegemonía doria, Argos. En algunos casos, para conseguir la alianza, Esparta tuvo que meter mano en los asuntos internos del futuro aliado, y en algunos casos, por ejemplo en Sición, dicha interferencia llegó a la expulsión de un tirano, dando a Esparta de esta forma una reputación posterior de enemiga de la tiranía como tal. Los espartanos no se oponían a la tiranía como tal, excepto en Esparta, pero su expansionismo en el siguiente medio siglo (Quilón había cambiado los métodos espartanos, pero no había ahogado la ambición espartana) la llevó a enfrentarse a varios poderes establecidos basados en tiranías, y por distintas razones éstos habían de ser derrocados, siendo el más importante de ellos el de los hijos de Pisístrato, en Atenas, a los que Esparta atacó con éxito en 510, con el apoyo y la ayuda de los atenienses aristócratas exiliados.

Veamos esas distintas razones. Algunos tiranos (entre ellos los atenienses) habían sido aliados de Argos; algunos habían establecido vínculos con un factor nuevo en la política del Egeo, la expansión del Imperio persa. Hacia

CORINTO. El emplazamiento de la ciudad está en primer plano, dominado por los restos del Templo de Apolo, del siglo VI a. C. En lontananza, hacia el sur se levanta la ciudadela, Acrocorinto, unida por largos muros con la ciudad en el siglo IV a. C. Es la más grandiosa de las *acrópolis* de la Grecia continental.



546, los persas, tras absorber la mayor parte del cercano oriente y de Asia menor, aparecieron entre los griegos en la línea costera oriental del Egeo, que había disfrutado hasta entonces de una dependencia comparativamente no opresiva de los poderes no griegos del interior, especialmente Lidia, regida por su amigable rey Creso (c. 560-546). Los persas eran partidarios de un control más estricto e instalaron tiranos cómplices, o les apoyaron, en las ciudades griegas. En 542, los persas se apoderaron de Egipto y se movieron a lo largo de la costa norte de Africa. En 514 cruzaron a Europa y, a pesar de su desastrosa correría por la Rusia meridional, mantuvieron su presencia en Tracia, y su influencia hasta Macedonia. Así la zona continental y las islas griegas estuvieron bloqueadas por el norte, sur y este, mientras incluso por el oeste otro poder extranjero, Cartago, iba presionando sobre las opulentas avanzadas del helenismo, las ciudades de Sicilia y del sur de Italia, que tras sus pobres inicios coloniales se habían convertido en ciudades tan ricas y sofisticadas como cualquiera de las de la madre patria. Quizá los persas no ambicionaban ocupar Grecia inmediatamente, pero ahí estaban y con ellos había que lidiar. Todos los estados griegos que conocemos estaban divididos en cuanto a la respuesta que había que dar. En algunos, la mayoría, en poder si no en número, sentían que una oferta de complicidad y hasta de subordinación era el camino más beneficioso. Otros pensaban que había que luchar. En todos los casos había disputas internas, y en todos los casos era fácil que las disputas internas en otros asuntos acabaran embrolladas con la cuestión persa. Un perdedor político podía mirar a los persas como posible apoyo, e incluso un vencedor político podía sentirse más seguro con el favor persa. Así el hijo superviviente y exiliado de Pisístrato encontró un asilo en territorio persa, y la familia más poderosa de Tesalia septentrional, los Alévadas, se inclinaron por la colaboración. No era distinto en Esparta. Aunque desde siempre enterada del problema, rehusó resuelta y consecuentemente implicarse, pero al fin también allí una disputa entre los dos reyes, al final de la década de los 490, llevó a uno de los querellantes, Demarato, a la corte persa.

El oponente de Demarato, Cleómenes, era listo, listísimo. También era tortuoso, ambicioso, cruel, y se cree que loco. No hay razón para creer que esta idea sea equivocada. En cualquier caso, a pesar de que era enérgico e ingenioso, la mayoría de sus proyectos se le torcieron (en un rasgo último de desesperación y lunatismo se suicidó). Y, paradójicamente, sus fracasos fortalecieron a Esparta.

Las alianzas que hemos mencionado se daban entre ciudad y ciudad, pero el tipo de fórmula de alianza griega, «tener los mismos amigos y los mismos enemigos», planteaba un problema: ¿quién decidía quién era amigo de quién, y quién enemigo? Entre Esparta y una comunidad minúscula de Arcadia la cuestión era académica. Entre Esparta y un estado como Corinto era más delicada. Entre Esparta y la multitud de entidades grandes y pequeñas que ahora eran sus aliadas no se podía contestar. En consecuencia, el sistema de asociaciones separadas, una por una, había de ser modificado. Gradualmente o de

golpe se creó o recreó la idea de una liga de estados. Esparta era la comandante militar y la dueña efectiva, pero otras tenían voz. Quizá miraron hacia atrás, hacia las asociaciones que hemos mencionado. En lo que tuvo que ser un proceso muy confuso, resalta un momento. Hacia 506, Demarato, apoyado por los corintios y otros aliados, se niega a seguir a Cleómenes en un ataque a Atenas (sus primeras intervenciones no habían ido bien). Después la «liga del Peloponeso» tuvo un congreso y actuó sólo tras el debate y la votación. Esparta proporcionó la experiencia militar. Los demás dieron su apoyo. Y así se creó la organización militar sobre la que se basó la resistencia griega a Persia, cuando al fin Persia se decidió por la invasión.

Las guerras médicas

Hacia 500 a.C. Esparta era la dirigente reconocida de una alianza que abarcaba prácticamente todos los estados del Peloponeso excepto Argos. Ni ella ni sus aliados había mostrado compromiso alguno acerca de la salida al problema persa, aunque inconscientemente se había obrado contra los que encontraban simpáticos a los persas. Atenas se había liberado de sus tiranos, y los atenienses iban acrecentando lentamente su aprecio de la constitución «democrática» que Clístenes había inventado (hay que recordar que la palabra «democracia» misma aún no había sido inventada). No tenían una visión unánime sobre Persia. Otros estados estaban divididos de la misma manera, y Heródoto lo resume, cínica pero efectivamente, cuando dice de la decisión de los hombres de Fócide, una pequeña comunidad de Grecia central, favorable a luchar: «Creo que lo hicieron porque odiaban a los tesalios. Si los tesalios hubieran decidido resistir a los persas, los foceos, creo, habrían colaborado con éstos.»

El primer conflicto serio se mostró en Asia menor. Allí, en la ciudad de Mileto, un tirano instalado por los persas, Histieo, que había sido adoptado como consejero político por la corte persa, y su delegado, Aristágoras, al que había dejado controlando los asuntos de Mileto, se encontraron en desacuerdo con las autoridades oficiales persas. Habían creído que podían insinuarse como una especie de autoridad. Se equivocaron, y sus maquinaciones produjeron lo que los historiadores posteriores han descrito como un estallido de gran patriotismo, lo griego contra lo bárbaro, lo que Heródoto más sobriamente llama «el inicio de los problemas». En 499, algunas (no todas las) ciudades jónicas, algunos (no todos los) estados eolios del norte, quizá algunas ciudades dóricas del sur, depusieron a sus tiranos e iniciaron la lucha abierta contra los persas. Esparta se negó a ayudarles. Atenas escogió —dudando, pero con resultados irrevocables— ayudar a los rebeldes.

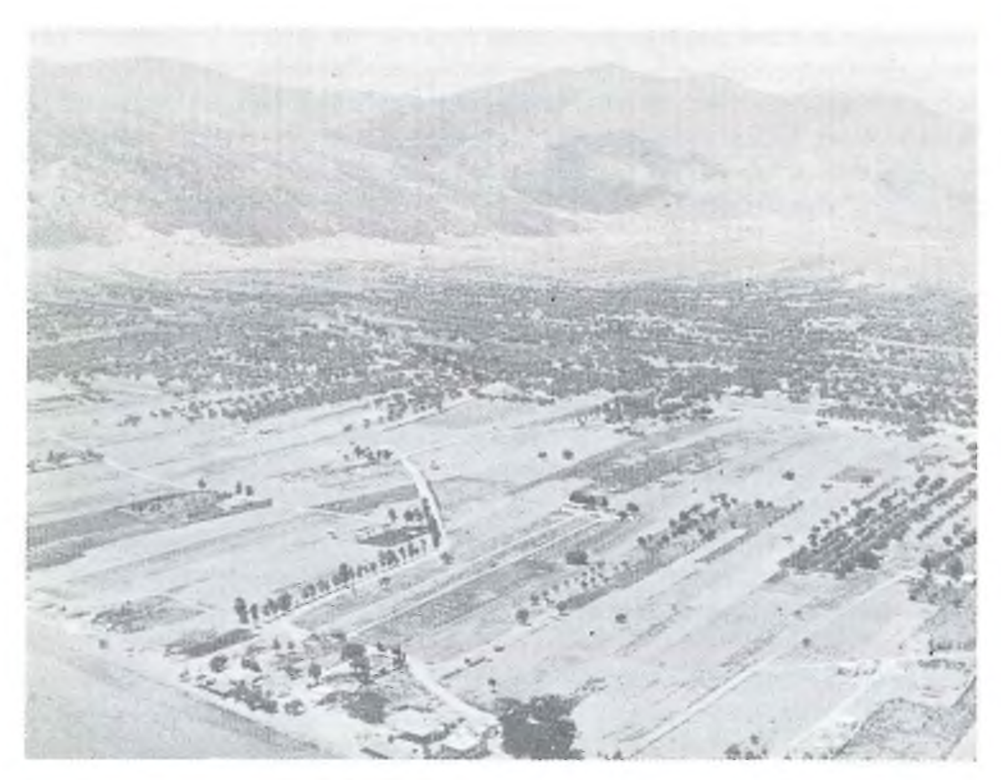
Así que Atenas había de ser castigada, y en 490, después de que los jonios y sus aliados habían sido aplastados en 494, una flota persa surcó el Egeo para desembarcar en suelo ático, en Maratón. No sabemos cuántos eran, pero

desde luego muchos más que los 10.000 hoplitas que Atenas y un aliado pequeño, Platea, pudieron situar en el campo de batalla contra ellos. Los persas, hay que recordarlo, eran buenos soldados y estaban dirigidos por generales capaces. Pero, milagrosamente, los atenienses ganaron la batalla. Murieron más de 6.000 persas y unos 200 griegos. Las consecuencias fueron numerosas. Apuntamos tres de ellas.



YELMO DE BRONCE DEDICADO EN OLIMPIA POR MILCIADES, a principios del siglo V a. C. El nombre del donante aparece grabado a lo largo de la parte de abajo «Milciades lo dedicó a Zeus». Es difícil no identificar a este Milciades con el vencedor de la batalla de Maratón. Era habitual ofrendar despojos de la derrota (aquí se trata de un yelmo persa ofrendado en Olimpia por los atenienses), aunque quizá no es de Maratón, sino de cualquier otro encuentro con griegos.

Los griegos siempre se habían distinguido de «los que hablaban otras lenguas». Lo mismo habían hecho otras comunidades civilizadas. Ahora se añadían dos nociones a la descripción de los hechos. Una de hostilidad, otra de superioridad. Había algo indecente en la idea de que un griego pudiera trabajar en condiciones iguales con un «bárbaro» (alguien que habla otra lengua). Los griegos prácticos no dejaban que esta idea afectara a su comportamiento. Pero muchos la explotaron en la propaganda inmediata, y al final hubo uno que la había explotado sobremanera, Alejandro Magno, que empezó a darse cuenta vagamente de que aquello era absurdo.



LA LLANURA DE MARATON. En la batalla decisiva del año 490 a. C., en la que los atenienses rechazaron la invasión persa, los griegos se alinearon arriba, en las colinas, y el movimiento de la batalla fue, en esta fotografía, de izquierda a derecha. El túmulo que acoge a los atenienses muertos aparece en el centro. Esta fértil llanura costera es típica de la línea litoral de la Grecia central.

Pero la superioridad militar era real. De alguna forma extraordinaria, unos 10.000 hoplitas griegos había puesto en desbandada a una gran multitud de persas. No hacía falta una sofisticada mente militar para extraer la conclusión de que una falange de hoplitas, aunque sólo estuviera entrenada bien a medias, podía vencer a caballería, arqueros o cualquier otro tipo de infantería, fuera cual fuera su armamento o su apoyo. Los espartanos tendían a creer que ellos eran los mejores soldados del mundo, pero incluso a ellos tuvo que animarles la victoria ateniense.

La tercera consecuencia es aún más importante. Clístenes había reconocido que la actitud de los atenienses había cambiado, y lo había explotado contra otros aristócratas diseñando un sistema político y social que, sea por accidente o por voluntad de Clístenes, dio pie a enormes cambios de talante posteriores Pero las maneras de pensar tradicionales no mueren de la noche a la mañana; en 507, la mayoría de los aristócratas aún debían estarse comportando como lo habían hecho siempre. Lo que es más importante, la mayoría de los atenienses de a pie, en muchos aspectos, debían seguir comportándose como siempre. Unos pocos aristócratas y bastantes más ciudadanos ordinarios se

sentían distintos. Hacia 480, el ejército aún estaba mandado, y la ciudad administrada, por la antigua clase dirigente, pero su control absoluto sobre la mentalidad de los atenienses estaba empezando —subrayamos «empezando»— a embotarse. Estos cambios son sutiles y difíciles de captar incluso cuando hay abundantes muestras de evidencia. No sólo son graduales, sino además irregulares. Cuando los datos están dispersos y el ambiente al principio y al final es imposible de plasmar con precisión, cuando los hombres no hablan explícitamente sobre mutaciones como ésta, sólo podemos registrar los hechos y buscar pistas donde las haya. Aristóteles, con su agudeza característica, resalta que la victoria de Maratón dio al pueblo ateniense confianza política. Lo ilustra el hecho de que en la década siguiente los atenienses hicieron uso por vez primera de una curiosa institución, el ostracismo, otro de los inventos de Clístenes, que permitía a la asamblea decidir enviar cada año, si lo deseaba, al exilio temporal de diez años a una de sus figuras políticas, sin que perdiera sus propiedades. La razón explícita para los primeros tres ostracismos era la sospecha de traición en 490, pero probablemente Aristóteles tiene razón cuando cree que el valor para ejercer el poder es tan significativo como la ocasión de ejercerlo.

No podemos decir si esta misma tendencia hacia la democracia se esconde tras otro cambio constitucional en estos años. En 487 se sustituyó la elección directa de los arcontes por un sistema que combinaba la elección con el sorteo. ¿Fue esto un movimiento «democrático» consciente? (el sorteo era un rasgo muy importante de la democracia desarrollada). A la larga, los diez generales (normalmente elegidos uno por tribu) acabaron sustituyendo a los arcontes como oficiales jefes de la ciudad: el deseo de eficacia elegida se sobrepuso al principio. Pero los resultados a largo plazo a menudo no se prevén. Sólo podemos notar la coincidencia de tiempo. Las salidas son oscuras, como lo son las de los años siguientes, y no sólo en política interna. Sería erróneo asumir que, al ver escaparse la cola de la armada persa hacia su casa, todos, o incluso muchos atenienses, se concentraran en la probabilidad de que los persas volverían.

Beocia, cada vez más unida en torno a la ciudad que la dirigía, Tebas, no planteaba problemas. Convencidos por el rey Cleómenes de que compartieran su desgraciada campaña contra Atenas hacia 506, los beocios habían sido francamente derrotados. Esparta misma tampoco insistió. Durante la década de los 90, su preocupación había sido el Peloponeso, con Argos, a quien Cleómenes infligió una terrible derrota en Sepea hacia 494, o, más cerca de casa, con sus propios hilotas, que intentaron levantarse (en fecha y duración inciertas), y, aún más cerca, con la disputa entre los dos reyes, que llevó a la retirada de Demarato a Persia. Más aún, hasta cierto punto se dedicó en principio a la causa anti-persa e incluso envió su ejército a Maratón —aunque sólo llegó a tiempo de felicitar a los atenienses por su victoria.

Pero había otro enemigo. La rica y comerciante isla de Egina, con su pico triangular claramente visible a unas veinte millas del puerto ateniense de Falero, fue un rival hostil en cuanto Atenas se volvió seriamente hacia el mar.

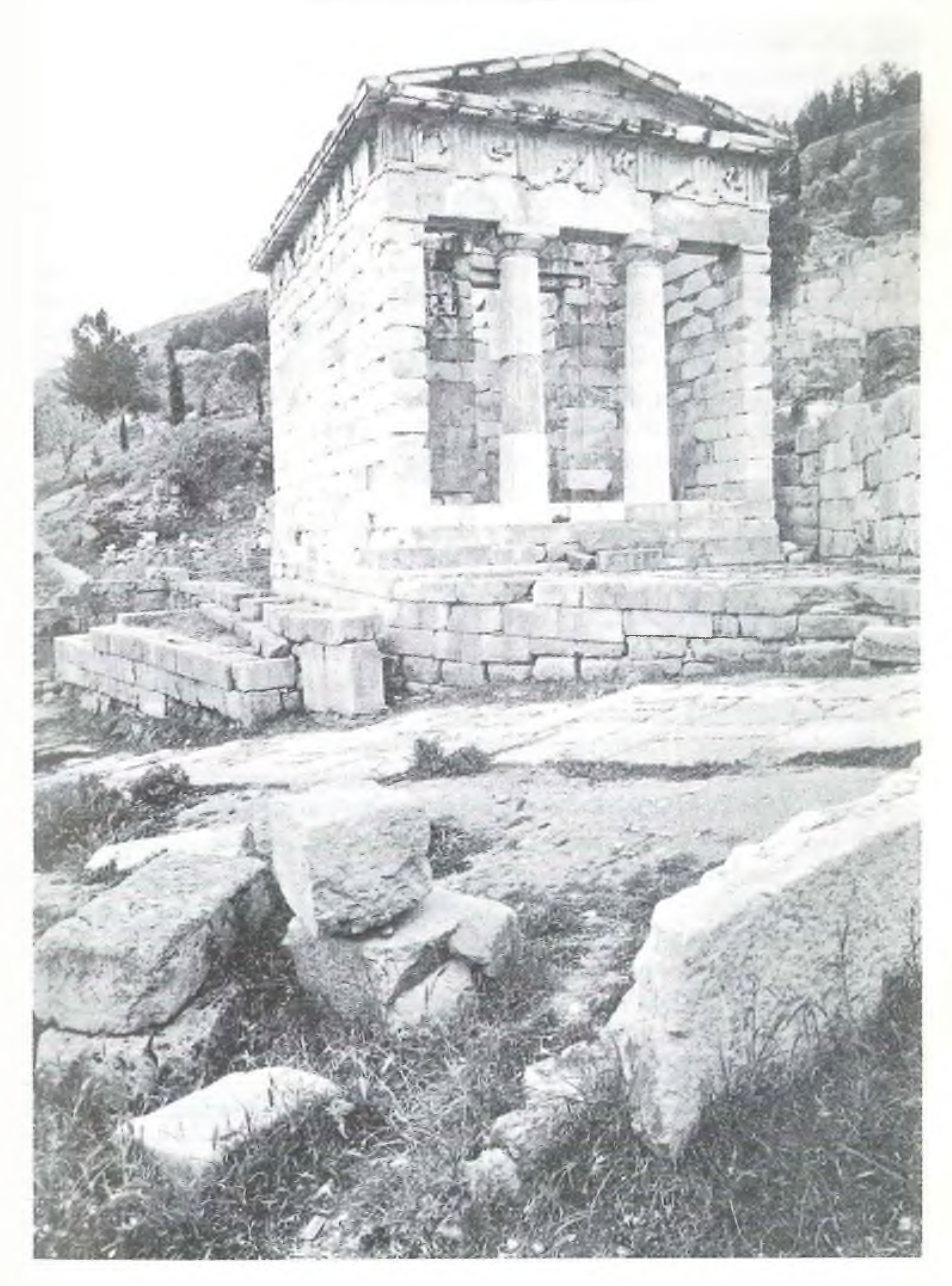
Hubo una guerra temprana. Ahora, hacia 500, empezó un período de conflictos o amenazas de conflicto que se mantuvo a lo largo de la década de los 80. ¿Cuántos atenienses pensaron en 489 que la derrota persa les había dejado libres para contender con un enemigo más inmediato?

Hay una pista interesante. En 482 se descubrió un filón especialmente rico de plata en las minas áticas de Laurión. Hubo un debate sobre la utilización de los beneficios. Una parte, probablemente dirigida por Arístides, de sobrenombre «el justo», héroe de Maratón (fue elegido arconte en 489), más tarde famoso en la crisis de 480-479 y por organizar la liga delia en 478, se mostró a favor de una simple distribución entre los ciudadanos. Otros, cuyo portavoz era Temístocles, tenían otra opinión. Temístocles era famoso por su astucia (algunos no usaban la palabra en sentido positivo) y previsión. Previsión que desde luego había mostrado cuando, siendo arconte en 493, había empezado a fortificar un puerto nuevo y más seguro en el Pireo, y que volvería a mostrar cuando intentó poner en guardia y literalmente fortificar Atenas contra la amenaza de la envidia espartana. En 482 arguyó que las inesperadas ganancias debían utilizarse, no para la generosidad, sino para construir una flota, 200 barcos de guerra («trirremes») que sería, tal y como se estaban poniendo las cosas, como la columna vertebral de la resistencia griega contra la armada persa. Pero éste no era su argumento principal en aquel momento. Insistió en cambio en que era necesaria una flota contra Egina, punto que al menos nos revela cuáles eran las prioridades para su audiencia. ¿Fue esto un fraude, o pudo incluso su previsión quedar algo oscurecida por lo que Pericles más tarde describió como «la legaña del Pireo» el nuevo Pireo de Temístocles?

Los persas no necesitaron previsión, sólo determinación para llevar a cabo su venganza. Al gran rey, Darío, le gustaban los griegos (testimonio de Histieo, cf. *supra*, p. 52), pero no los griegos que le derrotaban, e inmediatamente después de Maratón empezó a prepararse para un gran ataque. Pero los planes fueron frustrados por una revuelta en Egipto (487) y poco después por la muerte de Darío. La venganza le quedó a su hijo, Jerjes. Egipto fue pacificado en 485, y se pudo poner en marcha el gran proyecto.

Recordemos la situación. Persia dominaba Africa del norte hasta Cirenaica, y más allá estaba la aliada colonia fenicia de Cartago, presionando a su vez a los griegos de Sicilia. Persia dominaba la costa norte del Egeo hasta Macedonia. Persia dominaba Asia menor y las islas lejanas a la costa del Egeo. La Grecia continental era una almendra pequeñísima entre los dientes de un cascanueces poderoso. Nunca dejará de asombrar que tendrían que haberse pensado si merecía la pena dedicarle tanto esfuerzo. El orgullo de Darío había sido dañado (pero ya le había pasado lo mismo en el sur de Rusia sin una reacción similar); su reina, Atosa, anhelaba, según se dice, ser servida por criadas griegas; es posible que Jerjes fuera un megalómano, pero ninguna de estas razones parece justificar el esfuerzo —o el riesgo.

La almendra misma no estaba totalmente sana. Los intentos griegos, una vez que se dieron cuenta de la inminencia del peligro en 481, de encontrar



EL TESORO ATENIENSE DE DELFOS. Los estados griegos dedicaron tesoros en los santuarios griegos más importantes para albergar ricas ofrendas donde exhibían su propia riqueza y piedad. Este se encuentra inmediatamente debajo de la terraza del templo de Delfos junto a la vía Sacra, y fue ofrendado por los atenienses en conmemoración de la batalla de Maratón (490 a. C.). Fue reconstruido a principios de este siglo. Es un pequeño edificio dórico, en mármol de Atenas, con decoración escultórica en las metopas, sobre las hazañas de Hércules y Teseo.

ayuda a la distancia que fuera, de Creta, Corcira o Siracusa, se vieron rechazados o desviados con equívocos. Al norte del istmo de Corinto sólo Atenas y uno o dos pequeños estados, Fócide, Platea, Tespias, estaban dispuestos a luchar. Pero ni Tesalia ni Beocia tenían mucho entusiasmo por la causa. En el Peloponeso, Argos era neutral. Y en el corazón del sentimiento griego, el oráculo de Apolo en Delfos aconsejaba lo que con la mejor buena voluntad sólo podía llamarse prudencia.

Cuando los que Heródoto llama «los griegos que tenían las mejores ideas para Grecia» se encontraron en Esparta en 481, y más tarde en Corinto en la primavera del 480, decidieron resolver sus diferencias (sobre todo las existentes entre Egina y Atenas), y le dieron a Esparta el mando en tierra, y, sin justificación material, pero sí diplomática, en cierto modo, en el mar (aunque la voz de la nueva flota de Temístocles no podía ser ignorada nunca). Los reyes de Esparta podían reunir a unos 40.000 hoplitas y una cifra sustancialmente mayor de tropas con armamento ligero; el almirante espartano (los reyes rara vez se hacían a la mar) más de 350 barcos —fuerzas notables desde el punto de vista griego, pero mezquinas frente al ejército que Jerjes había reunido de todo su imperio y que estaba en camino hacia el Helesponto y Europa, mientras los griegos hablaban en Corinto, y frente a la armada, extraída sobre todo de Fenicia y los estados griegos súbditos de Asia menor, que tenía que acompañar al ejército a lo largo de la costa de Tracia, mientras éste buscaba un río que fuera suficiente para beber todos. Es imposible fijar cifras, ni aun aproximadas. La de 1.750.000 de Heródoto para el ejército es absurda; 200.000 estaría más cerca de la realidad. La de 1.200 barcos no es tan fantástica; digamos unos 1.000. En cualquier caso, los griegos tendrían que haberse agobiado mucho.

La única posibilidad era encontrar una posición en la que defenderse, donde las cifras persas tuvieran menos importancia y donde la flota persa no pudiera hundirles fácilmente (aunque muchos, por todas partes, parecían haber tenido esto menos en cuenta de lo que hubieran debido). La primera elección recayó en la garganta de Tempe, donde el camino de la costa en dirección sur gira hacia Tesalia noroccidental, y se envió una fuerza de 10.000 hombres para bloquearla. Pero una inspección más detenida, o bien confirmó los temores acerca de la irresolución de los tesalios (de una de las principales familias de Tesalia, los Alévadas, se decía que habían estado entre los primeros en urgir a Jerjes para que llevara a cabo la invasión), o bien mostró la vulnerabilidad geográfica (había otras rutas que venían del norte; los desembarcos navales eran posibles en el sur). Los griegos se retiraron al sur, y dejaron el norte a los persas.

Se mantuvieron dos líneas defensivas, en el estrecho encajonado de las Termópilas, donde la flota podía bloquear el adyacente paso del norte de Eubea, o en el istmo mismo, con la flota un poco más al norte, en Salamina. Contra la segunda decisión estaba el abandono del Atica; contra la primera, la repugnancia natural de Esparta por luchar por nadie que no fuera ella misma.

Hay algunos atisbos de indecisión, pero al fin se optó por las Termópilas. Leónidas, que había sucedido a su hermano Cleómenes en el trono tras el suicidio de éste, se trasladó hacia el norte con un pequeño destacamento del Peloponeso que incluía a 300 «iguales» espartanos, y, con una promesa hueca de amplio refuerzo, reclutó a contingentes voluntarios de algunos estados vecinos, con 400 tebanos, más como rehenes que como tropa, y ocupó el estrecho desfiladero. La flota se situó en la costa, cerca de Artemision.

Heródoto no completa las operaciones en tierra y mar que siguieron cuando llegaron las fuerzas persas; nosotros, por ello, tampoco lo hacemos. Pero dependían unas de otras. La flota, principalmente ateniense, estaba allí sólo para proteger al ejército y, quizá, para probar sus nuevos barcos contra lo que sus capitanes sabían que eran los bajeles más rápidos y los mejores marineros de los fenicios y los demás asiáticos. Entre cierta confusión y pánico, y mucha ayuda (así se creyó) de Dios, consiguió ambos objetivos. Los enfrentamientos navales serios eran indecisos, pero incluso eso era reconfortante. Mientras tanto, una tormenta ya había echado a pique a muchos persas de camino hacia el sur, y ahora estaba hundiendo a muchos más, cuando Jerjes envió un escuadrón de 200 para rodear Eubea y cazar la retaguardia de los griegos, mientras «Dios», según Heródoto, hacía lo que podía para igualar las fuerzas oponentes.

En el estrecho, los hombres de Leónidas aguantaron magníficamente durante dos días contra lo mejor que Jerjes pudo mandarles. Pero el tercer día, los persas encontraron un sendero de montaña defendido por enfermos, y cayeron sobre la retaguardia de Leónidas. La mayoría de los griegos fueron devueltos a sus casas, pero Leónidas, sus famosos trescientos, y los hombres de Tespias, que merecen igual fama, se quedaron. Los tebanos también permanecieron —pero no porque así lo desearan. Todos menos los tebanos, que se rindieron, lucharon y murieron. Era casi una victoria.

Se habían aprendido dos lecciones, que los barcos y los marinos griegos eran adecuados y que el hoplita griego era superior. El problema estribaba ahora en aplicar ambas lecciones. La segunda no se planteó en seguida. Cuando Jerjes ocupó y evacuó el Atica, su primera preocupación fue, muy propiamente, el mar. Fue una lástima para él que no le preocupara un marino, Temístocles, que mandaba la armada ateniense que había creado. Fue él quien se dio cuenta de que la única esperanza estaba en no batallar en cualquier punto del mar abierto, al sur, más allá del istmo de Corinto o en otro sitio, sino en el estrecho entre Salamina, a donde la flota se había retirado, y el continente, donde las cifras persas no contarían sino en contra de sí mismas. Sus problemas fueron convencer a sus aliados de que aquello era lo que tenían que hacer, y convencer a los persas de que era aquello lo que les convenía. Una mezcla de diplomacia y chantaje resolvió el primero («os quedais o nos vamos y fundamos una nueva ciudad al oeste»), y una treta, un mensaje secreto para los persas, resolvió el segundo. Una mañana temprana los persas se precipitaron a la confusión del estrecho; por la tarde los supervivientes se peleaban por salir. El valor de los griegos, sobre todo los Eginetas y los Atenienses, pero también



EMPLAZAMIENTO DE LA BATALLA DE SALAMINA (479 a. C.) visto desde la isla de Salamina mirando hacia el este, al fondo el Atica continental y el monte Egaleo (en la línea del horizonte) donde el rey persa Jerjes se sentó para observar a su flota. Los barcos griegos estaban formados inmediatamente detrás de la pequeña isla de Psitalia y los persas se acercaban desde el mar abierto, arriba a la derecha. Eran más numerosos que los griegos en una proporción de tres a uno, pero una vez que se desplegaron en los estrechos, fueron completamente confundidos por la mayor capacidad de maniobra y de movimiento de sus enemigos.

CUATRO MONEDAS ARCAICAS GRIEGAS (en la página de enfrente) (a) de electrum, una aleación de oro y plata que se obtenía fácilmente en el oeste de Asia Menor (en Lidia) donde se inició tradicionalmente la acuñación de moneda. Se acuña el trozo de metal dentro de un troquel decorado mediante una barra de metal quebrada que deja un tosco cuadrado grabado en hueco en el reverso. El ejemplo muestra a un ciervo y el nombre de Fanes, quizá un gobernante o un fabricante de moneda, y puede haber sido acuñado en Efeso en 600 a. C. En la Grecia originaria la primera moneda se acuñó en plata, en Egina, probablemente a mediados del siglo VI a. C. El grabado (b) es una tortuga y las marcas a punzón del reverso muestran que el modelo de la barra de metal ha sido diseñado en cuatro cuartos. Atenas pronto siguió el ejemplo de Egina y su moneda más antigua (i. e. ca. segunda mitad del siglo VI) tiene dibujos heráldicos —aquí la cabeza de una Gorgona y en la marca a punzón del reverso, la cabeza y las garras de un león. Desde este momento, el tipo de reversos como éste será el carácter distintivo habitual en las monedas griegas. Entre los griegos occidentales se desarrolló en el último período arcaico una moneda más plana, que lleva en el reverso una versión simplificada y rehundida del tipo del anverso. El ejemplo de Caulonia (d) de alrededor del 510 a. C., muestra a Apolo llevando una rama, y a una pequeña figura corriendo, con un ciervo ante él. Las dos monedas superiores se muestran en tres veces su medida real, las dos inferiores al doble de su tamaño.



los corintios y los demás, y la habilidad de Temístocles, habían destrozado la flota de Jerjes y sus ánimos. La flota fue enviada a casa, y Jerjes con el grueso de su ejército volvió a recorrer penosamente los pasos confiados de unos meses antes.

Tuvo que haber fiesta aquella noche en Salamina. También había cosas que celebrar en Sicilia. Según algunos, el mismo día de Salamina, los siracusanos habían aplastado el avance cartaginés en Himera. Tanto en el oeste como en el este había desaparecido la presión, o eso parecía.

Pero Jerjes había dejado atrás a su general, Mardonio, con un gran contingente de sus mejores soldados, muchos más de los 35.000 que los griegos podían reunir. Frente a ello la unidad de Salamina parecía algo hueca. Bastante simplemente, los atenienses querían recuperar sus hogares con seguridad. Los peloponesios preferían estar tras la defensa del istmo. Los unos querían una guerra de ofensiva y los otros no. Hubo un invierno de discusiones antes de que la amenaza ateniense fuera efectiva de nuevo (Temístocles no aparece nombrado; en su lugar se abre paso Arístides) y el espartano Pausanias, regente del hijo de Leónidas, salió a enfrentarse con Mardonio en Platea, en la frontera sur de Beocia.

La batalla, cuando llegó, fue una batalla más típica en general que la de Salamina: fue un asunto caótico. Ningún lado, especialmente el griego, sabía lo que estaba haciendo, pero los hoplitas griegos, especialmente los espartanos, lograron salir de la confusión hasta la victoria completa. Se dice que el mismo día, la flota, que se había aventurado dubitativamente a través del Egeo, desembarcó en la costa jónica en Micale, puso en desbandada a los persas que se les opusieron, destruyeron gran parte de lo que quedaba de sus barcos y, de esta manera, limpiaron el Egeo e iniciaron la liberación de los griegos de Asia.

No hay explicación del resultado. Que la falange hoplita era una máquina militar superior; que los persas cometieron más equivocaciones que los griegos (no muchas); que los persas estaban lejos de casa mientras los griegos estaban en casa y luchaban por ella; que los que lucharon voluntariamente como hombres libres, «temiendo el peso de la ley más que tus hombres (de Jerjes) te temen a ti», como el exiliado Demarato le había dicho un día descaradamente al Rey —todo ello contó, como contó la suerte, o «Dios».

Los resultados están más claros. La distinción entre griego y bárbaro (extranjero) se transformó en distinción entre griego y bárbaro (enemigo nacional); «pacificación» se hizo sinónimo de «traición». Esparta había vencido en tierra, Atenas en el mar. ¿Iban a continuar ambas supremacías, iban a unirse o a chocar? Atenas había vencido como democracia incipiente, Esparta como oligarquía monárquica. ¿Esta diferencia iba a dividirlas no sólo a ellas, sino también a los demás griegos? Así se planteaba el panorama.

BIBLIOGRAFIA

A. Andrewes, *Greek Society* (Harmondsworth, 1975) es la mejor introducción a la historia de Grecia; O. Murray, *Early Greece* (Londres, 1980) es un relato moderno bueno sobre este período. Se encontrará una narración más detallada en la segunda edición de *Cambridge Ancient History;* con el vol. III 3 (1982), llega a *The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries BC.* C. W. Fornara, *Archaic Times to the End of the Peloponnesian War* (Cambridge, 1983) es una colección útil de fuentes traducidas.

Para la era oscura de Grecia véase A. M. Snodgrass, *The Dark Age of Greece* (Edimburgo, 1971); V. R. d'A. Desborough, *The Greek Dark Ages* (Londres, 1972); J. N. Coldstream, *Geometric Greece* (Londres, 1979). Para el valor histórico de Homero, la discusión empieza en M. I. Finley, *The World of Odysseus* (Cambridge, 1954). La tumba del héroe de Lefkandi (Eubea) descubierta en 1980 está descrita por M. R. Popham, E. Touloupa y L. H. Sackett en *Antiquity 56* (1982), 169-74.

Para la Grecia arcaica, véase W. G. Forrest, *The Emergence* of *Greek Democracy* (Londres, 1966); L. H. Jeffery, *Archaic Greece* (Londres, 1976); A. M. Snodgrass, *Archaic Greece* (Londres, 1980). Dos libros de A. R. Burn ofrecen un excelente relato más extenso: The *Lyric Age of Greece* (Londres, 1960); *Persia and the Greeks* (Londres, 1962; 2.ª ed., con un apéndice de D. M. Lewis, 1984). Trabajos importantes sobre temas monográficos: J. Boardman, *The Greeks Overseas* (3.ª ed., Londres, 1980); A. Andrewes, *The Greek Tyrants* (Londres, 1956); C. M. Kraay, *Archaic and Classical Greek Coins* (Londres, 1976); H. W. Parke, *Greek Oracles* (Londres, 1967); W. G. Forrest, *A History of Sparta* (2.ª ed., Londres, 1980); P. A. Cartledge, *Sparta and Laconia* (Londres, 1979); J. B. Salmon, *Wealthy Corinth* (Oxford, 1984); R. A. Tomlinson, *Argos and the Argolid* (Londres, 1972); T. J. Dunbabin, *The Western Greeks* (Oxford, 1948).

En español

O. Murray, *Grecia antigua* (Madrid, Taurus 1981), 307 pp. M. I. Finley, *El mundo de Odiseo* (México, FCE, 1966) (2.ª ed.), 171 pp. W. G. Forrest, *La democracia griega. Trayectoria política del 800 al 400 a. D.* (Madrid, Guadarrama, 1966), 252 pp. Síntesis de todo el proceso. J. Boardmann, *Los griegos en ultramar: comercio y expansión colonial antes de la era clásica* (Madrid, Alianza, 1975), 277 pp. Datos sobre todo arqueológicos. J. Chadwick, *El mundo micénico* (Madrid, Alianza, 1977), 253 pp. Síntesis muy buena.

2

Homero

OLIVER PLATIN

Preámbulo

Los primeros griegos creían que el mundo estaba rodeado por el poderoso río de agua fresca del océano, y sostenían que todos los manantiales y corrientes derivaban de él. El océano, para Homero, se transformó en su imagen: Toda la poesía y la elocuencia derivaban de él a la vez que rodeaba y abarcaba el mundo de su pensamiento. (Entre los papiros literarios encontrados en Egipto, los del Poeta, como se le llamaba, sobrepasaban en número a todos los de los demás autores juntos.) Alexander Pope, el más importante traductor de Homero al inglés, halló otra metáfora: «el trabajo de nuestro autor... es como un copioso plantel que contiene las semillas y primeras producciones de todo, del que los que le siguieron no hicieron más que tomar algunas plantas en especial...». Como toda la gran literatura, es fecunda e inagotable, generosa con todos los que a ella recurren, y puede ser cultivada aparentemente en formas sin límite.

En mi opinión, no tiene sentido buscar a «Homero» a la luz enfermiza de una biografía de bolsillo del autor. Aunque ésta fuera una buena forma de acercarse a la literatura en general, simplemente nosotros no tenemos ese material. Las numerosas narraciones antiguas sobre su vida (nombre de su madre, Quios, ceguera, muerte, etc.) son ficciones amplia, si no totalmente, demostrables: se le otorgaron vidas verosímiles, no una verdadera. Las conclusiones sólidas de la investigación moderna son pobres, e incluso discutidas también. Fecha, algún momento de la era 750-650 a. C.; lugar, la costa del norte del Egeo en Asia menor, en el área de Esmirna; arte poético aprendido de otros bardos dentro de una tradición de poesía dramatizada. No se irá a ninguna parte tratando de encajar estos poderosos poemas en lo poco que

conocemos del poeta. Incluso si «Homero» es considerado no tanto una persona como un contexto histórico de los poemas, avanzamos poco: no tenemos ninguna evidencia externa firme sobre el público de Homero o las circunstancias de representación. Es improcedente especular y construir un molde o marco llamado «Homero» y después tratar de encajar los poemas en él. Los poemas mismos son nuestra evidencia más firme y contienen todo lo que vale la pena conocer sobre «Homero». El poeta y su audiencia deben ser reconstruidos para encajarlos en torno a ellos. Este acercamiento *interno* desde dentro de los poemas sigue el lema de algunos antiguos humanistas, *Homeron ex Homerou saphenizein,* «ilustraréis a Homero con la luz de Homero».

«Homero» es, pues, para nuestros propósitos, la *Ilíada* y la *Odisea.* ¿Qué son éstas? Poemas narrativos; cuentan una «historia». Pero el interés no sólo reside en la historia, sino también en la manera de contarla, cómo está hecha literatura. Mejor que resumir el argumento de la *Ilíada,* trataré de explicar su forma temática, algunos de los conceptos fundamentales incluidos en la narrativa, como la vida y la muerte, la gloria y la ignominia, la guerra y la paz. Es por estos conceptos por lo que la *Ilíada* ha merecido su puesto básico en la literatura europea.

Otra razón para no intentar ofrecer otro breve sumario de los argumentos de ambos poemas es que son muy largos —varios cientos de páginas de largos versos, cada uno de los cuales supondría veinticuatro horas de lectura a la velocidad de la conversación. Cada uno de ellos está estructurado en veinticuatro libros. Aunque esta división está hecha lógica y sensiblemente, no se la debemos al poeta. (Hay un libro por cada una de las letras del posterior alfabeto griego, y es improbable que Homero conociese ningún alfabeto, sin mencionar uno de veinticuatro letras.) Va contra la misma naturaleza del poema el intentar resumirlo. Incluso esa longitud no es el resultado de contar una saga larga y llena de acontecimientos de principio a fin: por el contrario, ambos poemas son muy selectivos. De hecho, hay una razón que induce a creer que otros poetas épicos compusieron poemas que eran más cortos y que incluso contaban muchos más hechos de una manera mucho más resumida. Mientras esto estaría en armonía con las representaciones de los poetas que vemos en la *Odisea,* la evidencia más directa incumbe a otros poemas épicos tempranos que circulaban en la antigüedad, aunque ahora están todos perdidos. Eran conocidos como el «Ciclo» y narraban otras leyendas, como las de Tebas, así como historias relacionadas con Troya, desde la Manzana de la Discordia hasta la muerte de Ulises a manos de Telégono, su hijo con Circe. El «Ciclo» conocido en la antigüedad era una clara respuesta a la longitud de la *Ilíada* y la *Odisea,* puesto que sus poemas estaban construidos en torno a ellas.

Uno de los poemas más famosos del ciclo era la *Cipria.* Aparentemente era más largo que la mayoría, aunque menos que la mitad de la *Ilíada* o la *Odisea.* El limitado sumario que tenemos de su contenido es revelador en este aspecto: «Rivalidad en la boda de Peleo y Tetis... el juicio de Paris en

el monte Ida... Paris visita Esparta... se fuga con Helena... saquea Sidón... Mientras tanto Castor y Pólux... más tarde Menelao consulta a Néstor... se convoca la expedición... Ulises finge demencia... En Aúlide... Aquiles en Esciros... Telefo en Argos... de nuevo en Aúlide el sacrificio de Ifigenia... Filoctetes... Protesilao...» —y aún queda mucho por pasar.

El contraste entre esta saga esbozada y la *Ilíada* y la *Odisea* es el tema de unas observaciones de Aristóteles que son muy reveladoras.

(La epopeya) debe estar compuesta en torno a una única acción, entera y completa, que tenga un principio, una parte central y un fin, a fin de que, siendo un único ser viviente, produzca su propio placer; es evidente también que las composiciones no deben ser como relatos históricos, en los que es necesario mostrar no una sola acción sino un solo tiempo, es decir, cuanto ocurrió en ese tiempo a un solo hombre o a varios; la interrelación entre cada uno de estos acontecimientos es completamente casual... Pero casi la mayoría de los poetas épicos componen sus relatos como si fueran historias. Por ello, como ya dijimos, también en este aspecto Homero puede parecer un poeta divino entre los otros, porque no intenta tratar la guerra entera, aunque tenía un principio y un fin, pues el relato habría sido demasiado extenso y difícil de abarcar en su conjunto, o moderándola en su extensión se habrían producido confusiones por la variedad de acontecimientos. Así sólo cogió una parte y utilizó otras como episodios, como, por ejemplo, el catálogo de las naves y otros episodios que mezcla en el poema. En cambio, los otros poetas componen su poema sobre un solo personaje o un solo tiempo o sobre una única acción con muchas partes, como, por ejemplo, el autor de los *Cantos Ciprios* y la *Pequeña Ilíada.* Por ello, mientras que la *Ilíada* y la *Odisea* dan materia cada una de ellas para una tragedia o para dos, se pueden hacer muchas de los *Cantos Ciprios,* y más de ocho de la *Pequeña Ilíada*...(Aristóteles, *Poética* 1459). Trad. de J. Zaragoza.

La Ilíada

Esto me incita a aproximarme a la *Ilíada* considerando su forma en tiempo y espacio. No es mi propósito hacer grandes defensas de estos marcos como tales, sino más bien usarlos para extraer algo del encuadre temático de la *Ilíada,* de su geología subyacente. Intentar proporcionar alguna idea de cómo ésta tiene sentido artístico y coherencia a gran escala, cualesquiera que sean los problemas, la mayoría sin importancia, de la superficie narrativa.

La *Ilíada* sólo escoge algunos días de la historia completa: no los más obvios (que podrían ser la llegada de los Aqueos, o el caballo de madera y el saqueo de Troya), pero son casi los únicos días en diez años en los que los troyanos llevaron la mejor parte en la lucha. No importa cuántos días exactamente transcurren durante el poema; lo que importa es que unos veintiún días pasan en las escenas introductorias y otros veintiuno en las que cierran, separando así la sustancia de los años que se extienden a ambos lados. Pasa un tiempo muy corto en medio. De hecho, casi todo lo que ocurre entre el libro 2 hasta el libro 23 tiene lugar durante sólo cuatro días y dos noches. Con este esquema temporal tan económico hay apretón consistente del calendario dramático.

LA EMBAJADA A AQUILES, para convencerle de que vuelva al campo de batalla, se describe en *Ilíada* 9. La escena se hizo popular en los vasos atenienses a principios del siglo v, cuando la historia había sido contada también en la escena por Esquilo. En los vasos, los héroes comprometidos y la actitud de Aquiles no se corresponden exactamente al tratamiento de Homero. En este jarrón Odiseo está sentado discutiendo con el desconsolado Aquiles. A la izquierda un hombre viejo, Fenix (el mentor de Aquiles) y a la derecha Patroclo. El artista (el pintor Cleofrades) era especialmente aficionado a las escenas troyanas: la fecha es hacia 485-475 a. C.



AQUILES COMBATE CON MEMNON, en un jarrón por el Pintor de Berlín de alrededor de 490 a. C. A la izquierda Aquiles alentado por su madre Tetis, y a la derecha una angustiada Eos (Aurora), madre de Memnón, gesticulando hacia su hijo condenado a muerte. El duelo no aparecía en la *Ilíada,* pero es popular entre los artistas. Estaba precedido por el pesaje de las almas de los héroes ante Zeus *(psicostasia)* tal como había sido hecho para Aquiles y Héctor en *Ilíada* 22 y esto era contemplado por sus madres que es por lo que también se las muestra a menudo presenciando la lucha. Memnón era un príncipe etíope, el hombre más apuesto de Troya.

Tómese, por ejemplo, el gran día central que amanece con la primera línea del libro 11 y anochece en el 18. 239-40 (casi exactamente un tercio de la longitud de la *Ilíada* entera). Se le espera tensamente durante la noche anterior, en la última parte del libro 8 y a lo largo de todo el 9. Cuando llega el día es el de Héctor: a pesar de las contrariedades asalta el foso y el muro, alcanza los barcos, mata y despoja a Patroclo. Zeus le comunica explícitamente: «Garantizo a Héctor el poder de matar hasta que llegue a los navíos atracados, hasta que el sol se ponga y la bendita oscuridad sobrevenga» (versos 192-4 = = 207-9). Héctor se remite a este mensaje cuando rechaza el aviso cauteloso del adivino Polidamante (12.235-6) y cuando grita que hay fuego junto a los barcos —«ahora Zeus nos ha otorgado un día que vale por todos los demás» (15.719). El mismo Zeus repite los términos de su promesa cuando tiene piedad de los caballos inmortales de Aquiles: dejará que Héctor mate «hasta que el sol se ponga y la bendita oscuridad sobrevenga» (17.453-5). Sin duda, tenemos que acordarnos de esto cuando el sol finalmente se ponga en el libro 18. Inmediatamente después de esto, Polidamante advierte a los troyanos que se retiren al interior de las murallas; y es este control sutil del esquema temporal lo que da el punto a la réplica ilusa de Héctor:

> Pero ahora, cuando el hijo del artero Cronos me concedió conseguir
> la victoria junto a las naves y empujar al mar a los aqueos,
> no muestres, insensato, tales consejos al pueblo.
>
> (18.293-5)

«Ahora» es un error: el día de Héctor ha acabado, y el siguiente será el último para él.

Pero mientras la acción misma está tan estrictamente limitada a pocos días, la *Ilíada* nos hace sentir la presión del tiempo que ha transcurrido antes y que vendría después. Gran parte del largo trecho entre las disputas en el Olimpo del libro 1 y la primera batalla a gran escala avanzado el libro 4 se emplea en darnos algún sentido de los nueve años precedentes. El mismo Agamenón admite

> Y ahora han transcurrido ya nueve años del gran Zeus,
> las maderas de las naves se han podrido y las cuerdas están
> ya deshechas; nuestras esposas e hijos pequeños nos aguardan
> sentados en nuestros hogares, mientras nosotros tenemos
> sin terminar la obra para la que vinimos...
>
> (2.134-8)

La frustración pesa mucho, y Ulises tiene que recordarles a los griegos la interpretación del augurio de Aúlide por Calcante, que tomarían Troya sólo el décimo año (2.299 y ss.). Luego tenemos la formación de los aqueos, el catálogo de griegos y troyanos, y el avance de ambos ejércitos. En el libro 3 tenemos a Helena de Troya, la vista desde las murallas que más tarde presenta a los líderes griegos, el intento de negociación, el combate singular entre París y Menelao y la repetición de la pareja fatal de París y Helena. En el libro 4,

la traición de Pándaro renueva la culpa de Troya; y al fin se llega a la batalla. El pasado de la guerra ha transcurrido fugazmente ante nuestros ojos.

El futuro está casi todo concentrado en dos hechos trascendentales de destrucción: la muerte de Aquiles y el saqueo de Troya. Aunque ocurrirán meses después del final del poema, ambos hechos son consecuencia inevitable de los hechos que en él se narran. La muerte de Patroclo supone la vuelta de Aquiles al combate; ello supone la muerte de Aquiles mismo y la muerte de Héctor; y ello supone el saqueo de Troya. Se nos hace anticipar y prever estos hechos futuros de forma que imaginativamente son parte de la *Ilíada.* De las muchas predicciones, dos de las más vívidas vienen muy cerca de la misma muerte de Héctor. Con sus últimas palabras advierte a Aquiles sobre la amenaza de su perdición, pero Aquiles ya lo sabe muy bien y replica: «Muero: y yo tomaré mi propia muerte a la hora en que Zeus y el resto de los dioses inmortales elijan para llevarla a cabo» (22.365-6). Y cuando el cadáver de Héctor es arrastrado por el polvo los lamentos llenan Troya —«Era como lo que hubiera ocurrido si toda la excelsa Ilión hubiera estado ardiendo de arriba a abajo.» (22.410-11).

El poema tiene su broche final en la entrevista de Príamo y Aquiles que lleva al entierro de Héctor «y en el duodécimo día lucharemos de nuevo, si así debemos hacerlo» (24.667). El poema se inicia con la visita al campamento griego de otro anciano para rescatar a su hija; y es difícil mantener la suposición de que Crises fue inventado para contraponerse a Príamo. Los pocos días entre ambas visitas no son en modo alguno una gota de la saga troyana, sino que representan la guerra entera, desde el crimen de París hasta las cenizas de Troya.

Hay una economía de espacio comparable. De hecho, casi toda la *Ilíada* transcurre en cuatro lugares, distintos en topografía y significado: la ciudad de Troya, el campamento griego, la llanura entre ambos y el Olimpo. La ciudad está rodeada por sus enormes murallas y sus puertas. En el interior tiene calles anchas y hermosas casas construidas con sillares, dominadas por el imponente palacio de Príamo (descrito en 6.242 y ss.). Estas casas contienen lujosos muebles, vestidos, tesoros, pero por encima de todo son el refugio de los troyanos viejos, las mujeres y los niños. Es sin duda significativo que la primera casa troyana en la que se nos introduce es la de Helena y París, vacía de niños; pero cuando Héctor vuelve a Troya en el libro 6:

> acudieron corriendo a su alrededor las esposas e hijas de los troyanos, preguntándole por sus hijos y hermanos, amigos y esposos...
>
> (238 y ss.)

En tiempos de paz, antes de la llegada de los aqueos, Troya había sido una ciudad próspera adornada con todos los adelantos de una sociedad civilizada. Los epítetos de Troya («de anchas calles», «de pastoreo de caballos», etc.)

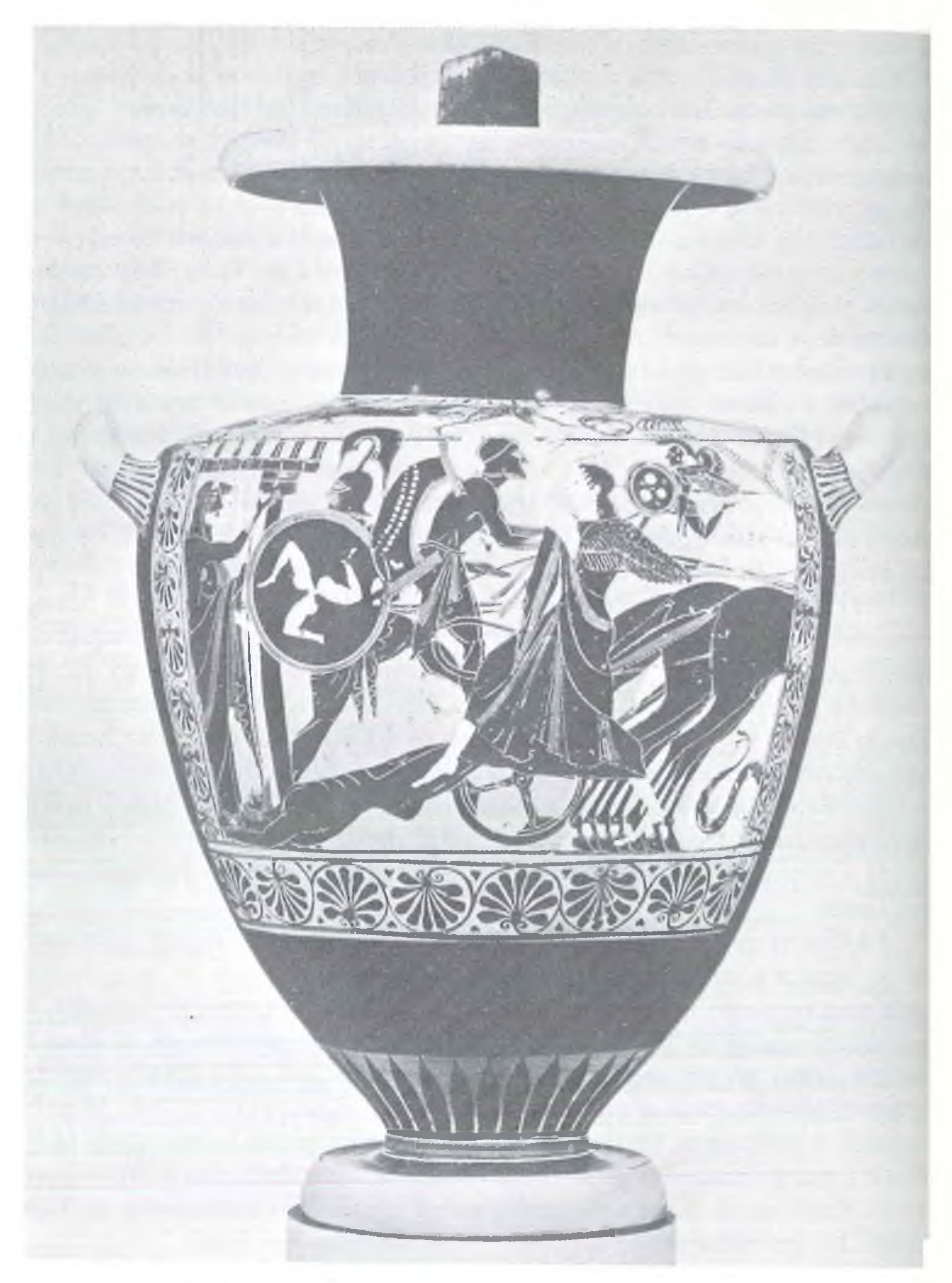
actúan como un recuerdo constante, de efecto casi subliminal, de las incomodidades del asedio.

A pesar de toda su arquitectura en piedra, Troya es vulnerable y puede ser quemada. Esto es aún más cierto con respecto al campamento griego, que se compone de barcos y construcciones de madera. Los griegos se han sentido tan seguros que ni siquiera han construido defensas. En 7.436 y ss. construyen un muro y un foso en un solo día, y luchan por ellos y consiguen hacerle una brecha los troyanos en los libros 11-15. A diferencia de Troya, este campamento temporal no tiene pasado; había sido una simple playa, y con el tiempo desaparecerá de nuevo (7.446 y ss., 12.1 y ss.). A lo largo de los años, las construcciones han crecido bastante, y da la sensación de que Homero maneja un «plano» claro de los vivaques a lo largo de la playa, uno de cuyos extremos está ocupado por Aquiles y el opuesto por Ayax. Contienen sus posesiones y a las mujeres tomadas de las ciudades cercanas, pero no son hogares. Los griegos han dejado a sus esposas, hijos y padres en casa. Hay frases sobre los «barcos» por todas partes en la *Ilíada.* Son un recuerdo subliminal de que los griegos están lejos de casa en un sitio que no es casa ni ciudad.

Para ambos contendientes hay puntos decisivos en el pasado y en el futuro conectados en tiempo y espacio. Para los troyanos el día crucial fue aquel en que llegaron los barcos a la playa. En el futuro será o bien el día en que se retiren o el día en que la ciudad arda. Para los griegos, el acontecimiento pasado crucial fue el día en que cada uno de ellos dejó su casa —un hecho a menudo citado; en el futuro será su muerte o su retorno con los padres, esposa e hijos. Esto puede ayudarnos a comprender por qué Homero dedica tantos inconvenientes al delicioso viaje a la ciudad de Crisa en el libro 1 (430-80); ayuda a establecer el marco temporal y espacial para ambos adversarios, aun en Troya.

La llanura que se extiende entre ambos lados está mucho menos delimitada en topografía y en asociaciones humanas. Durante gran parte de la guerra ha sido una tierra de nadie vacía, o ha sido ocupada por los ejércitos por la mañana y abandonada por la tarde. Después de su victoria en el libro 8 es la primera vez en nueve años que los troyanos han contemplado siquiera la posibilidad de acampar en la llanura; la noche siguiente en el libro 18 es la segunda y última vez. En tiempos de paz la llanura puede haber sido la fértil tierra y pasto de caballos de los tradicionales epítetos dedicados a Troya, pero en la *Ilía*da es un lugar polvoriento y casi estéril. Es sencillamente el lugar donde los guerreros adquieren gloria y son muertos.

Durante la *Ilíada* los dioses viajan a lo largo y a lo ancho del mundo, pero siempre convergen en el monte Olimpo. Allí tienen sus hogares, construidos todos por Hefesto, aunque para las fiestas y reuniones siempre se encuentran en el gran palacio de Zeus. Es un mundo inmortal de recreo y esplendor. Los dioses están íntimamente implicados en la guerra de Troya y no son insensibles a los sufrimientos de la ciudad, el campamento y la llanura, ahí abajo. Pero



EL CADAVER DE HECTOR ES ARRASTRADO POR AQUILES. En este vaso de finales del siglo VI el artista expone diversos aspectos de la historia. El héroe salta a su carro al que ya ha sido atado el cuerpo de Héctor. A la izquierda los padres de Héctor (Príamo y Hécuba) lloran en su escenario que representa el palacio de Troya. A la derecha la mole blanca es la tumba de Patroclo, cuyo espectro (el pequeño guerrero alado encima de él) debe ser apaciguado por este acto. La mujer alada de primer término no es fácil de identificar, pero podría ser Iris, que había sido enviada por Zeus (en *Iliada* 24) para decir a Príamo que rescatara el cadáver de su hijo (cf. próxima ilustración)

a pesar de ello el contraste es extremo. Para los dioses no hay momentos decisivos en el pasado o el futuro. Sus vidas se diluyen en la inmortalidad.

Homero es de gran riqueza, y aún hay puntos que apenas no he tocado hasta el momento. El más urgente es quizá la creación de memorables y convincentes retratos humanos en la *Ilíada.* Bastante separados de los esbozos de figuras menores, hay una buena cifra de caracteres mayores ricamente individualizados, unas dos docenas. Sólo me ocuparé de los dos más importantes, Aquiles y Héctor. Sería demasiado sencillo reivindicar para Aquiles el papel de *héroe* (como lo vio quienquiera que fuese el que tituló *Poema de Troya* a la *Ilíada* antes de este nombre definitivo). Aquiles ocupa la segunda mitad del primer verso, pero Héctor ocupa el mismo puesto en el último. El equilibrio y contraste entre ellos dos conecta de manera reveladora con los temas subyacentes ya esbozados.

Así, Aquiles es un joven aventurero lejos de su casa, salido para ganar botín y gloria. Su vínculo más estrecho, aparte de con sus padres, es con Patroclo, su compañero de armas que se ocupa de sus caballos. Aquiles duerme con cautivas —aunque hay un toque romántico en las insinuaciones de que si volviera a casa se casaría legalmente con Briseida. La lealtad y responsabilidad de Aquiles sólo existen con las amistades y conocimientos a los que escoge ayudar, y consigo mismo.

Héctor, por otro lado, es el mayor de los hijos de Príamo —«pero me quedó uno para defender a mi ciudad y a mi pueblo» (24.499). Lucha ante los ojos de sus padres, hermanos y familia al completo. Sus conciudadanos dependen de él: si cae, ellos caen. Como deja claro en el libro 6 (440 y ss.) y de nuevo en el 22 (99 y ss.) es su sentido de la responsabilidad hacia ellos lo que le mantiene en primera línea y al final le manda a la muerte:

> Y ahora, puesto que arruiné a mi pueblo con mi imprudencia,
> temo a los troyanos y a las troyanas de rozagante peplo...
>
> (22.104-5)

Su vínculo más próximo no es con otros hombres, sino con su mujer Andrómaca (quien incluso cuida sus caballos; cf. 8.185-90). Su encuentro en el libro 6, una de las grandes escenas, también deberá servir de despedida, puesto que no vuelven a verse en el poema. Su hijo pequeño es el nexo entre ellos y su razón para mirar hacia el futuro, y a la vez encierra la «paradoja heroica». Héctor ruega por él:

> Zeus y demás dioses, concededme que este hijo mío sea como yo
> distinguido entre los troyanos...
> ... y que mate a su enemigo y traiga
> a su casa los sangrientos despojos, y alegre el corazón de
> su madre.
>
> (6.476-81)

La urgencia por ganar la gloria heroica mata a Héctor y a su hijo, porque exige un perdedor y un vencedor. La *Iliada* nunca elude este doble juego.

Hacia el final del poema Hera compara a ambos hombres:

> Héctor fue mortal y mamó de los pechos de una mujer,
> mientras que Aquiles es hijo de una diosa... todos vosotros,
> los dioses, estuvisteis en la boda...
>
> (24.55 y ss.)

Héctor es un gran hombre. Aquiles es mortal como los demás hombres, pero hay aspectos en los que se acerca a la divinidad. Tiene bienes que fueron regalos de los dioses —su lanza, sus caballos, el gran escudo y la armadura que Hefesto hizo para él en el libro 18. Su madre, Tetis, a caballo entre los dos mundos, puede decirle cosas que los humanos ignoran, y le puede dar una ayuda especial. Puede incluso conseguir para él el favor de Zeus, como se muestra en el libro 1. A pesar de ello, Aquiles es un hombre y no puede ver todo lo que esto significa. Solo demasiado tarde:

> ¡Madre mía! Todo eso, en efecto, lo ha cumplido el Olímpico;
> pero ¿qué placer puede causarme una vez que ha perecido mi
> compañero Patroclo?
>
> (18-78 y ss.)

Hay sin embargo algo que Tetis puede decirle a Aquiles como seguro, mientras para el resto de los hombres eso sigue siendo la gran incógnita. Puede elegir entre una vida larga o una muerte en su juventud, lo cual es también una elección entre la oscuridad sin gloria y la gloria eterna (9.410-16).

Así, cuando sin dudarlo Aquiles decide («entonces déjame morir pronto», 18.98) que debe volver a la lucha con Héctor para vengarse, lo hace sin ninguna duda de que su propia muerte le llegará poco después. Héctor, por otra parte, debe, con todos los demás, esperar sin esperanza una vida larga y próspera. Incluso cuando Patroclo, moribundo, profetiza su muerte (16.8559 y ss.), Héctor replica:

> ¡Patroclo! ¿Por qué me profetizas una muerte terrible:
> ¿Quién sabe si Aquiles, hijo de Tetis la de hermosa cabellera,
> no perderá antes la vida, alcanzado por mi lanza?

Incluso cuando se enfrenta a Aquiles mantiene que la batalla no es una conclusión inevitable; y sólo en el último momento se da cuenta de que verdaderamente es el fin. Pero es entonces cuando sabe que ha sido derrotado y que no tiene ayuda humana ni divina, cuando muestra su heroísmo más espléndido:

> No quiero morir sin esfuerzo y sin gloria, sino después
> de hacer algo grande, para conocimiento de las generaciones futuras
>
> (23.304-5)



EL RESCATE DE HECTOR. Desde la izquierda, Príamo se acerca con servidores que llevan ricos presentes. Aquiles, que reposa en su triclinio bajo el cual yace el cuerpo muerto de Héctor, se vuelve hacia el joven copero para pedirle que traiga más vino (el muchacho lleva copa y cucharón). La actitud es la de súplica hacia un guerrero arrogante en lugar del héroe de Homero (*Ilíada* 24), más simpático, pero fue con mucho preferido del arte griego. Esta copa ateniense es del pintor Brigos, de 490-40 a. C. aproximadamente.

Héctor es derrotado, y aun así gana fama inmortal. La gana por la calidad de su vida y de su muerte. A la *Ilíada* no le importa mucho lo que la gente hace, sino cómo lo hacen, y sobre todo la forma con la que se enfrentan al sufrimiento y a la muerte.

Aquiles es el guerrero más grande, aquel cuyo botín es mayor y el que mata a más gente. Pero lo que le da su grandeza no es eso, sino la forma única en su agudeza con que piensa en los asuntos que se le plantean. Ve y expresa la condición humana sin evadirse y sin perífrasis. Notamos esta cualidad cuando rehúsa comprometerse en los libros 1 y 9, y cuando se muestra sin piedad con Licaón en el 21 (34 y ss.) y con Héctor en el 22.

> Para mí es tan odioso como las puertas del Hades el hombre
> que piensa una cosa en su corazón y dice otra.
>
> (9.312-13)

Pero es esta misma cualidad la que conduce a su manera de tratar a Príamo en el libro 24, cuando, como dice Alfred Heubeck, «la imagen del gran hombre

sustituye a la del gran héroe». Aquiles ve, y hace ver al viejo padre Príamo, que el destino humano es desolación, sufrimiento, y que muestras de ello son el comer, beber, amar y dormir. Estas cosas trascienden las barreras que dispersan a los hombres en individuos y naciones.

Así, Homero consigue la gloria inmortal de una forma muy semejante a la de sus principales protagonistas, yendo más allá del simple brillo narrativo de muertes y temeridades. Sitúa las grandes proezas en un contexto tanto de derrota como de victoria, de mujeres como de hombres, de paz como de guerra, de duda como de confianza, de sentimientos como de acción.

La Odisea

Una de las grandes preguntas sin contestar de la historia literaria es si la *Ilíada* y la *Odisea* son obras del mismo poeta. Deberíamos centrarnos, sin intentar aquí ninguna respuesta, en los rasgos que hacen que ambos poemas se complementen, ayudando cada uno a definir las cualidades del otro. La analogía obvia —que desde luego está relacionada directamente con esto— es la naturaleza complementaria de la tragedia y la comedia. En la *Ilíada* los héroes nobles se mueven inexorablemente, por medio de una combinación de opción propia y de fuerzas más allá de su control, hacia la destrucción y la desaparición. Nos dejan con luto, honor, paciencia y piedad. En la *Odisea* un héroe algo dudoso logra andar su camino entre varios azares fantásticos por medio de trucos e ingenuidad. La *Odisea* no es exclusiva; tienen cabida los viajes, los rústicos, los criados, la vida humilde y los villanos cobardes. Su movimiento general es alejarse de la guerra y la barbarie hacia la prosperidad y la paz, centradas en el matrimonio y un escenario doméstico feliz. Se nos acaba con las celebraciones y la justicia poética, con el premio a la lealtad, la perseverancia y la inteligencia. El mendigo ha resultado ser Ulises disfrazado, por fin en casa. La dicotomía tragedia-comedia no debería, sin embargo, ser exagerada. La *Ilíada* tiene su toque de humor especialmente, pero no sólo, en los juegos funerarios del libro 23. La *Odisea* tiene una importante contribución en el futuro de la tragedia: no hay más que pensar en las escenas de reconocimiento, las escenas de presentimientos y el tenso plan de venganza.

Los marcos temporales y espaciales pueden de nuevo poner en evidencia una forma de mostrar algunos de los «temas geológicos». El manejo del esquema temporal es bastante semejante al de la *Ilíada.* Ulises pasa diez años volviendo de Troya, pero el poema sólo escoge más o menos los últimos cuarenta días, y una tercera parte del poema (libros 16-23) transcurre en sólo dos días. Se tiene buen cuidado en los 100 versos introductorios del poema en asociar el punto de partida de las historias de Ulises y de su hijo Telémaco, aunque hay palabras aparte sobre la anárquica Itaca y la inventada isla de Calipso. El número de días entre ese momento y su reunión en tiempo y espacio en la granja del pastor en el libro 16 es limitado cuidadosamente, aunque

no tramado precisamente. El tiempo de Ulises en Feacia, en cambio, está hecho para que encaje en tres días (incluyéndose en el de en medio sus historias sobre sus intervalos errantes desde el 8.1 hasta el 13.17).

Hay cierta simetría con los dos días clímax sobre Itaca. En 16-1 amanece el día que ve a Ulises entrar en su palacio y aguantar los malos tratos a manos de los pretendientes y sus esbirros. Al final del 18 los pretendientes se van a sus casas a pasar la noche, pero se nos hace esperar antes de que Ulises duerma. Primero está su larga entrevista con Penélope, que a su vez queda en suspenso cuando la vieja nodriza Euriclea descubre la vieja cicatriz de su amo. Finalmente Ulises se acuesta en los primeros versos del libro 20, sólo para oír a las sirvientas riéndose mientras van a encontrarse con los pretendientes:

> Dándose golpes de pecho, reprendía a su corazón con estas palabras:: ¡Ten ánimo, corazón, que ya soportaste mayores perrerías el día en que el Cíclope, de indómita furia, devoró a mis valientes compañeros, y tú lo aguantaste, hasta que tu inteligencia nos sacó de la cueva...

El día siguiente, sin embargo, se inicia bien. Hay trueno de Zeus, y Ulises oye por casualidad a una vieja que muele grano:

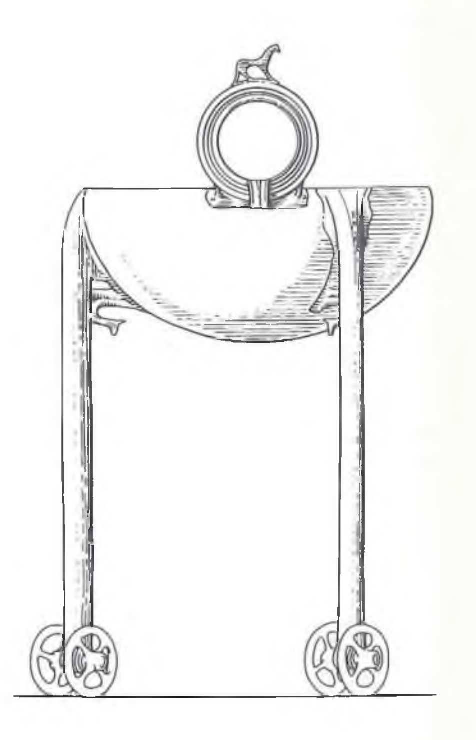
> Padre Zeus... has lanzado un fortísimo trueno y no hay nube alguna, es sin duda un signo que haces a alguien.
> Cúmpleme también a mí, desdichada, la petición que te hago:
> Haz que los pretendientes tomen hoy por última vez la agradable comida en el palacio de Odiseo.
>
> (20.98-121)

Este es el día fijado para el concurso del arco y las flechas. No llega a ningún fin hasta que Ulises y Penélope se han ido a la cama, han hecho el amor y han hablado (el extraño episodio del libro 24 ocupa un día posterior).

En estos pocos días, sin embargo, la *Odisea* apenas tiene límites espaciales. En esto es muy distinta de la *Ilíada*. La *Ilíada* miraba hacia fuera desde un foco reducido, en Troya: en la *Odisea* los viajes convergen, y convergen desde varios lugares. Es un poema del mar tanto como de la tierra, alcanza a los límites del mundo conocido, y más allá, a los dominios de la fábula, y hasta se aventura al mundo subterráneo de los muertos (brevemente, en el libro 24, así como en el 11). Los versos introductorios del poema nos preparan para esta amplia geografía:

> Háblame, Musa, del hombre fecundo en recursos, que anduvo
> errante larguísimo tiempo, después de haber destruido
> la sagrada ciudadela de Troya, que vio tantas ciudades y conoció
> a muchísimas gentes y padeció abundantes desgracias en el mar,
> tratando de salvar su vida y el regreso de sus compañeros.

Fue un golpe maestro dedicar los primeros libros del poema no a Ulises, sino a Telémaco. Se nos ofrece primero un cuadro del palacio sin amo de Itaca y de los pretendientes indómitos que lo destrozan. Seguimos después a Telémaco en los viajes relativamente limitados que hace a Pilos y Esparta para conseguir noticias de su padre, viajes que son vitales para que se dé cuenta paulatinamente de lo que supone ser el hijo de Ulises. También tiene la oportunidad de ver cómo son los hogares estables y civilizados y apreciar el valor de la hospitalidad adecuada.



TRIPODE DE BRONCE SOBRE RUEDAS, encontrado en una cueva a orillas del mar en la isla de Itaca. Finales del siglo VIII a. C. La cueva parece haber sido sede de un culto a Odiseo, inspirado tal vez en la historia del retorno del héroe a casa como cuenta la *Odisea*, a donde él trajo trece trípodes (al menos doce se encontraron) desde Feacia y los escondió en una cueva cerca de su lugar de desembarco.

Encontramos a Ulises por vez primera en el libro 5, «sufriendo» la hospitalidad de la misteriosa ninfa de la isla, Calipso. Le ha mantenido como su amante durante todos los años que han pasado desde que perdió a sus hombres y barcos. Su isla es paradisíaca (cf. descripción en 5.55-74) pero no satisface a Ulises: él es un hombre y suspira por una casa propia entre los hombres, y suspira por su esposa mortal. Después de un largo y aterrador viaje solo por el mar, Ulises desembarca salvando su vida en Feacia. Besa el suelo y se tiende bajo el abrigo de un matorral de olivo silvestre y cultivado (5.463, 476 y ss.). Feacia es una tierra en varios aspectos a mitad de camino entre el mundo real y el de los «cuentos de hadas». Demódoco, el bardo de la corte del rey Alcinoo, canta sobre un extremo de ese mundo, las grandes proezas de Troya. Troya es el punto de partida de Ulises cuando él mismo cuenta sus viajes, y está casi en casa (9.79) cuando es conducido al mundo de los «cuentos de viajero»

—los viajes errantes que han hecho posible que la palabra «Odisea» sea parte de nuestro vocabulario cotidiano. Los comedores de loto, Circe, las Sirenas, Escila y Caribdis, y finalmente los rebaños del sol —todos ellos son arquetipos de aventuras de la conciencia europea, materia para la imaginación de poetas, pintores y niños desde entonces.

Por el tiempo en que Ulises abandona Feacia la *Odisea* está justo a mitad de camino, y Ulises a mitad de camino desde el mundo marginal de Polifemo y Circe hacia la llegada a casa. Mientras realiza esta última transición marina duerme (13.78-80):

> Ellos inclinándose hacían saltar el mar con sus remos,
> y a él en sus párpados un dulce sueño le sobrevenía,
> suave y profundo, muy parecido a la muerte.

En tierra Ulises duerme junto a un olivo con sus tesoros, y cuando se da cuenta de que aquello es Itaca besa el suelo (13.102 y ss., 120 y ss., 354). Así los hilos del gran viaje de Ulises y el viaje menor de aprendizaje de Telémaco (con un último vistazo sobre Esparta y Pilos en 15.1-300) son llevados juntos hasta la remota, aunque muy real, granja del leal porquerizo Eumeo, una morada honrada libre de extranjeros, peligros y trampas.

Ha llegado el momento de que Ulises se traslade de este puesto a su propio palacio en la ciudad. Es un viaje significativo que culmina con el reconocimiento por parte del viejo perro Argos (17.182-327):

> La Parca de la negra muerte se apoderó de Argos,
> nada más ver a Odiseo al cabo de veinte años.

El palacio es el escenario de los siguientes seis libros y medio, y se prodiga la atención sobre él, sus habitaciones, corredores, escaleras y patios. Pero hay dos habitaciones a las que se concede especial importancia: el gran salón, que es el campo de batalla en el que los pretendientes se atiborran y donde en consecuencia derraman su sangre; y el dormitorio nupcial que el propio Ulises hizo inamovible alrededor del tronco de un poderoso olivo. «Entonces se fueron juntos alegremente a la cama, en su viejo emplazamiento» (23.296). El poema finaliza en la granja de Laertes, padre de Ulises, en el campo cerca de la ciudad.

La primera palabra de la *Odisea* es *andra*, «hombre», y ese hombre es mucho más directamente el corazón del poema que «la cólera de Aquiles», lo es de la *Iliada*. Los cuatro primeros libros, la «Telemaquia», es la única parte importante en que no aparece Ulises, e incluso esto es una preparación muy clara de su entrada. Telémaco descubre la naturaleza de una sociedad debidamente civilizada, la suerte que merece el gran amigo y compañero de Néstor y Menelao, Ulises.

Ulises dejó Troya como un gran héroe. Sabemos por Demódoco acerca de su momento más glorioso en el saqueo. Pero al transcurrir su viaje pierde su tesoro y a sus compañeros. Para escapar de los Cíclopes incluso juega a olvidar

su propio nombre. Como parte de su truco para escapar, dice llamarse «Nadie». Una vez en el mar Ulises no puede resistir revelar su verdadero nombre. Aunque esto proporciona al Cíclope un nombre al que maldecir, también salva la heroica identidad de Ulises. Pero tras muchos años de oscuridad perezosa con Calipso (cuyo nombre es cercano a la palabra griega para «esconder»), ¿qué queda del celebrado Ulises? En su viaje a Feacia incluso pierde sus ropas. No tiene absolutamente nada, y para acercarse a Nausica tiene que coger una rama para tapar su desnudez. Sólo le queda su ingenio, del que hace buen uso.

Sólo tras haberse probado a sí mismo en Feacia está preparado para proclamar su identidad. A pesar de la acuciante curiosidad de sus anfitriones, el momento es retrasado hasta el libro 9 (19-28):

> Soy Odiseo Laertiada, conocido de todos los hombres
> por mis ardides, y mi fama llega al cielo.
> Habito en la bien visible Itaca...
> es tierra fragosa, pero buena criadora de hombres;
> por mi parte, yo no puedo encontrar cosa alguna
> más dulce que mi patria.

Para vencer en Itaca tiene que disfrazarse y revelar su identidad a los menos posible. Pero cuando llega el momento vital, Ulises no necesita pronunciar su nombre, y se identifica con un sobreentendido muy dramático:

> ¡Perros! Vosotros creíais que no volvería del pueblo troyano
> a mi hogar y por ello arruinabais mi casa...
>
> (22.35 y ss.)

La *Odisea* no es, pues, sólo un viaje de resistencia física para Ulises; se ponen a prueba la supervivencia de su talla heroica y su reputación. Tiene que volver desde los mismos límites de la civilización y de la humanidad; y para hacer eso tiene que mostrar tanta paciencia como astucia. Nunca puede descubrirse hasta estar seguro de la otra parte; y así hay una y otra vez escenas de pruebas —Ulises llega a probar a su anciano padre después de pasado el peligro. Siempre se mantiene en guardia. Sólo falla cuando su mujer a su vez le prueba con el secreto de la fabricación de la cama matrimonial: Penélope se muestra digna de Ulises (libro 23).

Pero no es sólo la lealtad lo que se pone a prueba en la *Odisea*. Es un poema manifiestamente moral en el que los villanos alcanzan su justo castigo. Los villanos son aquellos a quienes no les preocupa un mundo seguro y próspero. Y es especialmente por medio de la prueba de la presencia o carencia de hospitalidad por la que las sociedades que visita Ulises se distinguen. Son, desde luego, sobre todo los pretendientes los que abusan de todas las reglas del comportamiento civilizado. Saquean la propiedad de otro hombre, tratan de asesinar a su hijo, importunan a su mujer, duermen con sus criadas y utilizan su casa para su vida desenfrenada. Su insolencia para todos los que van llegando

está tan profusamente ilustrada que apenas necesitamos la moraleja explícita de 22.373-4:

> ...para que conozcas en tu corazón y puedas decírselo a otro
> cuanto mejor es una buena acción que una mala.

Esta clara muestra de crimen y castigo es bastante diferente de la trágica inescrutabilidad de la *Ilíada.* Esto también se refleja en el plano divino. Los pretendientes transgreden las leyes divinas tanto como las humanas:

> ...sin temer a los dioses que ocupan el amplio cielo
> y que la venganza de los hombres llegaría algún día.
>
> 22.39-40)

Ulises no sólo es un hombre que reclama lo que es suyo, es un agente del castigo divino. La forma en que llega disfrazado para probar a la gente, y recompensar o castigar en consecuencia del recibimiento que se le hace, nos traslada a la eterna historia tópica del dios o el ángel, o el hada que visita la tierra con un disfraz humilde. No es sólo la vuelta al hogar de Ulises lo que está en juego, sino nuestro criterio global acerca de si los dioses se preocupan o no del bien y el mal en este mundo. Mientras los pretendientes medran, esto sigue en duda. El placer que recibimos con el éxito se hace patente en la exclamación del viejo Laertes:

> «Padre Zeus, todavía estáis sin duda los dioses en el vasto Olimpo
> si en verdad los pretendientes pagaron su loca insolencia.»
>
> (24.351-2)

El gozo que recibimos en la *Iliada* es el gozo propio de la tragedia, el salvamento de la humanidad en medio de la destrucción: la *Odisea* provoca nuestro optimismo, nuestras esperanzas de que todo acabará bien, de que el extraño mendigo lo pondrá todo en su sitio.

La tradición

He presentado la *Ilíada* y la *Odisea* como obras de arte coherentes, que se mantienen unidas en muchos aspectos por vínculos orgánicos a la vez vastos e intrincados, «como una sola y única criatura viviente», como dijo Aristóteles. Pero este punto de vista no ha sido en ningún modo ortodoxo. Apenas he tocado hasta ahora las cuestiones que dominaban los estudios homéricos desde 1795 y durante los siguientes 140 años o más: la discusión entre los llamados «analistas» y «unitarios». En 1795 F. A. Wolf publicó, con considerables recelos, el primer argumento serio para sostener que la *Ilíada* y la *Odisea* tal como nos han llegado son compilaciones de obras de muchos autores.

Una vez que se estableció el concepto, los eruditos se dedicaron a analizar los poemas en cuanto a sus contribuyentes constitutivos, y a aislar entre ellos al Homero «real». Por mucho que la intuición estética nos haga sentir que los poemas son unidades, los expertos insistían que la razón y la ciencia les mostraba al analizarlos que eran muchos poemas más o menos incompetentemente combinados. Mi opinión es que, al margen de algunas reservas relativamente secundarias, los poemas están en mejor forma como están de lo que puedan haber estado en cualquier fase previa de desarrollo. Quienquiera que los pusiera en su forma actual era, por así decirlo, hasta tal punto el mejor de los poetas que contribuyeron a su realización, que es El Poeta.

En cualquier caso, la gran mayoría de los argumentos que los analistas esgrimieron han sido invalidados por el reconocimiento en los últimos cincuenta años de la relación de Homero con la tradición, con los poetas anteriores a él. Hemos llegado a darnos cuenta de que hay formas con las que los poetas han contribuido a la *Ilíada* y la *Odisea* que no son la combinación editorial de partes separadas y separables. Gran parte del trabajo analítico se basaba en la falta de ilación de los componentes, a veces incompatibles entre sí y de los que se afirmaba que procedían de distintos períodos históricos. Estas razones se basaban tanto en elementos lingüísticos como materiales y culturales. Muchos analistas también destacaron como evidencias de sus teorías las repeticiones verbales: sólo en una ocasión se trataba del «original», y todas las demás eran



ODISEO Y CIRCE. Los artistas griegos, como los autores de comedias, pudieron adoptar una visión distendida de los temas míticos. Esta copa es de una clase muy utilizada en el siglo IV, del santuario de Cabiria cerca de Tebas. Muestra a Odiseo confuso, pero determinado, con la espada desenvainada, amenazando a Circe, que ha dejado su telar para prepararle la poción con la que espera convertirle en animal, como ya había hecho con sus compañeros. La *Odisea* atrae menos la atención de los artistas griegos que la *Ilíada*, pero hay algunas escenas que gozan de su favor.



LA CUEVA DEL CICLOPE. Una escena única en un vaso ateniense de ca. 480 a. C. que muestra al Cíclope Polifemo, cegado por Odiseo, bloqueando la salida de su cueva mientras su rebaño pasa a su lado con Odiseo y sus compañeros colgados de los vientres de las ovejas —la historia de *Odisea* 9. Es obra de artista que nos ha dejado también un buen estudio de Odiseo con las Sirenas.

adiciones posteriores y derivadas de la primera. Todo esto se derrumba en cuanto se tiene en consideración que la tradición poética que Homero hereda, habría incorporado por su misma naturaleza elementos de distintos períodos e incluso distintas culturas, haciendo caso omiso de la consistencia técnica. Y que habría desde luego dependido de la repetición verbal. Aunque este descubrimiento no había nacido de la nada, el mérito de haberlo sintetizado pertenece al californiano Milman Parry (que murió a los treinta y tres años en 1936).

Toda obra de arte proviene de una interacción única entre la tradición y el talento individual. Pero la deuda de Homero con la tradición, tanto en calidad como en cantidad, es diferente de cualquier caso similar en el resto de la historia literaria europea. La clave de esta diferencia es que Homero aprendió a componer poesía de forma *auricular*, escuchando a poetas con más experiencia. Se mantiene la controversia sobre si pudo él mismo escribir o si compuso *oralmente*. Pero se ha convenido en que —tan cerca de la «evidencia» como se pueda esperar— es el beneficiario de una tradición transmitida de generación a generación.

Parry trabajó a partir de las ubicuas repeticiones verbales. Las más evidentes son los epítetos fijos, tanto con nombres propios como con nombres comunes —«el paciente Ulises», «el mar oscuro como el vino»—, pero también hay versos enteros e incluso bloques de versos que se repiten una y otra vez. El «pius Aeneas» de Virgilio, como el «And answer made the bold Sir Bedivere» de Tennyson, imitan las características más penetrantes. Parry estableció la conexión crucial entre esta dicción «formularia» y la posibilidad, sobre la que se especuló durante mucho tiempo, de que Homero era un poeta oral más que un escritor literario. Partió de los nombres propios y sus epítetos, y demostró cómo éstos constituyen un notable sistema dentro de la técnica exigida por el metro épico, el hexámetro dactílico (que como todos los metros griegos se basa en ciertas combinaciones de sílabas largas (—) y breves (◡)). Por medio de este sistema Homero tenía a su disposición una combinación de epítetos de nombres que cuadrara con todas las formas nominales de sus principales personajes (como p. ej. el nominativo *Hēctōr*, acusativo *Hēctŏră*). Lo que es más, tenía una combinación de epítetos nominales diferente para que cuadrara en cada una de las principales fracciones en las que el verso podía dividirse. Por ejemplo, las últimas seis o siete sílabas del verso, ◡◡—◡◡—◡, a menudo forman una fracción después de un verbo (como el muy común *prŏsĕphē*, dijo) que necesita llenarse con una combinación de epíteto nominal. Por otra parte, mientras Homero tiene una fórmula preparada para todas estas posibilidades típicas, tiene en general una, y sólo una, para cada caso. Así después de *prŏsĕphē* Héctor es *siempre kŏrÿthāiŏlŏs Hēctōr*, «el del casco brillante». La notable escrupulosidad de este sistema de «extensión» y «economía», como los llamó Parry, tiene que ser el producto de una tradición heredada. Los procesos concomitantes de ampliación y refinamiento deben de haber costado generaciones, y deben ser producto de la composición por improvisación oral. El desarrollo de la dicción pasó de maestro a aprendiz a lo largo de varias generaciones, y era tanto práctico como estético.

Una vez que tenemos en la mente este proceso de una tradición oral que adquiere constantemente un material nuevo atractivo y útil, y que rechaza el material pasado de moda, o malsonante, o superfluo, pudo extenderse más allá de los nombres propios y comunes a los verbos, frases y versos enteros. Por ejemplo, en la fracción del verso anterior al verbo *prŏsĕphē* hay todo un grupo de fórmulas, la mayoría incluyendo un participio que dan un tono de actitud a «dijo» —«como réplica», «de pie cerca», «muy turbado», «con mirada aviesa», etc. Es bastante parecido a un sistema de elementos químicos que se puede combinar en todo tipo de formas distintas para construir distintas moléculas. Ha habido una tendencia, sin embargo —en parte quizá debida a la analogía molecular o «de construcción de bloques»— a estimar que el número de combinaciones y posibilidades de expresión es mucho más limitado de lo que es. Parry y sus sucesores pueden también haberse basado excesivamente en la analogía de las tradiciones de composición poética oral aún supervivientes, especialmente en Croacia. Estos tienen sistemas formularios comparables, pero

son mucho más limitados y crudos que los que tenía Homero a su disposición. Las posibilidades de su expresión son extraordinariamente ricas, con una abundancia de variaciones y una flexibilidad, una inmensa cantidad de vocabulario sutilmente diferenciado, así como de frases formularias. Homero nunca parece perderse ni quedarse arrinconado frente al medio adecuado de expresión. Su expresión formularia aumenta más que limita su inventiva poética.

Pero a la vez que no habría que subestimar el grado de fecundidad del lenguaje oral tradicional, tampoco habría que hacerlo con su penetración en el hacer de la poesía homérica. La herencia de elementos prefabricados se extiende, más allá de las frases o los versos, a escenas enteras. Esto está clarísimo en determinadas escenas como al servir una comida o botar un barco, escenas «típicas» como han llegado a ser conocidas, en las que se repiten al pie de la letra, o casi, bloques enteros de versos. En cambio se puede ver a menudo la forma escénica formularia tradicional en secuencias en las que hay de hecho poca repetición verbal. Bernard Fenik ha probado suficientemente esto para el grueso de las escenas de batallas de la *Ilíada*, material que se esperaría que fuese altamente tradicional. Pero puede verse la misma forma heredada en escenas recurrentes de la *Odisea*. Por ejemplo, el héroe llega a un sitio extraño y se siente perdido. Se encuentra con un extranjero generoso que le ayuda y conduce directamente al palacio real. El plan general proporciona una serie de instrucciones en el seno de las cuales puede trabajar el poeta.

Una vez más no deberíamos creer que el modelo tradicional es restrictivo o inflexible. Crea expectativas que tanto como ser satisfechas pueden ser variadas o contradichas. Tómese, por ejemplo, la ligera variación de la secuencia escénica habitual de la llegada de un extranjero a una casa hospitalaria, que tenemos cuando Telémaco llega a Esparta al principio de la *Odisea*, 4. Normalmente el anfitrión mismo se hace cargo del huésped. Pero aquí está en su apogeo una fiesta de boda y Telémaco es recibido por el criado de Menelao, que no está seguro de lo que debe hacer y consulta a Menelao mientras Telémaco espera fuera. Menelao se enfada con esto e insiste que cualesquiera que sean las circunstancias los extranjeros han de ser bien tratados. La variación del modelo muestra el ejemplo de lo que es la hospitalidad verdaderamente noble. El modelo de una «secuencia típica» también puede ser seguido cuidadosamente y así crearse una sensación de orden y ortodoxia. En el último libro de la *Ilíada* aparece un notable caso de utilización de esta posibilidad. Las fiestas en Homero, y sin duda en los poetas épicos anteriores, se narran con una serie de procedimientos que incluyen muchos versos formularios recurrentes. Así, se impregna esta ocasión social cotidiana que ratifica un vínculo comunitario con un sentido de ceremonia y de normalidad. En la *Ilíada*, 24.621 y ss., sin embargo, estos procedimientos regulares, dichos de manera familiar, adquieren color y significado especiales al ser Aquiles y Príamo las dos partes. El carácter único de la ocasión, y su audacia, ganan en profundidad por su tipismo.

Los descubrimientos de Parry, por tanto, han abierto camino para nuevas explicaciones y significados de la «repetitividad» de Homero. También son

importantes para los extraños fenómenos lingüísticos de la expresión homérica. Evidentemente, su lenguaje no tiene nada que ver con el griego hablado por cualquier hablante nativo de cualquier época. La mayoría de las formas léxicas son variantes tomadas de los dialectos de diversos lugares y períodos, pero que nunca se hablaron a la vez en ningún tiempo o espacio. Algunas de las formas son incluso, parece, completamente artificiales, de la forja de los poetas, especialmente bajo la presión métrica. Los filólogos están ampliamente de acuerdo en que, mientras que el dialecto básico del griego homérico es el de Jonia en el período arcaico, hay muchos rasgos bastante extraños a aquella época y aquel lugar. Pero lo más interesante es quizá la presencia de rasgos del llamado «arcado-chipriota». La evidencia de las tablillas lineales B confirma que ése es el griego micénico unos 500 años anterior a Homero y del continente griego. La tradición oral puede adaptarse a todo esto: los poetas viajeros habrán tomado a lo largo de los años ciertas frases y descartado otras de acuerdo con sus preferencias y necesidades. Gradualmente, una lengua se va haciendo la específica de la poesía épica. Algunas frases datan de varios siglos; otras son adquisiciones recientes; otras son novísimas, de la representación del día. En este sentido cientos de poetas anónimos pueden haber contribuido a la *Ilíada* o la *Odisea* en el sentido de haber aportado frases, versos o secuencias escénicas que pasaron a formar parte de la tradición.

Esta «artificialidad» del lenguaje épico no implica que fuera éste precioso o raro. Aunque contuviera palabras y formas que la audiencia no oiría nunca fuera de la poesía, debió de ser un lenguaje familiarizado para la poesía y apropiado para ella. Contribuye al progreso y seguridad de ésta, a la que inspira un colorido épico y elevado. Matthew Arnold supo ver estas cualidades: «Es eminentemente rápido; es eminentemente llano y directo en cuanto a la evolución de su pensamiento y en la expresión del mismo... es eminentemente noble.» Colin Macleod ha explicado las ideas que subyacen en estos epítetos: «Arnold vio, con la agudeza del crítico, que lo que tiene un origen artificial no tiene por qué tener un efecto artificial ("rápido... llano...") y que los juicios sobre la calidad poética son vacuos si no tienen en cuenta la calidad moral ("sencillo... noble...").»

La idea de que docenas de poetas anónimos hayan brindado su contribución a Homero es atractiva. Los poemas se convierten en la consecución de un grupo o gremio. Pero Milman Parry y algunos de su sucesores se han dejado llevar por este romance «popularista», y se han mostrado tan partidarios del aspecto de poesía tradicional que le han negado toda individualidad al poeta, añadiendo que una tradición así no tiene lugar para la originalidad ni la valora. Para ellos «Homero» es la tradición, manejada a lo largo de los siglos. Esto plantea problemas, aunque sólo sea porque la tradición tiene de alguna manera que desarrollarse y crecer; no puede haber alcanzado en un instante la madurez. Y, a menos que se mantenga que todos los rivales de Homero, anteriores o contemporáneos suyos, crearon poesía tan buena como la suya —incluso indistinguible de la suya—, entonces tiene que haber habido aspectos en los que

Homero era mejor que ellos. Los aspectos en los que era mejor que los demás constituyen su originalidad. Así, aunque estuviera muy inmerso en la tradición, también tiene que haberla mejorado.

La cuestión ahora es hasta qué punto era Homero un siervo de su tradición, y hasta qué punto su amo. ¿Debió trabajar enteramente en ella y desde ella, o pudo trabajar también en su contra? Es todavía una pregunta abierta, desde luego, si los poemas épicos muy largos eran una norma con varios siglos de antigüedad o un invento de Homero; si algo muy parecido a la *Ilíada* o la *Odisea* pudo haberse oído generaciones antes de Homero o no.

No nos ha llegado nada de la poesía de los predecesores o rivales de Homero, y por tanto no se puede decir mucho con seguridad; debe mantenerse la especulación sobre si esto o aquello era una innovación o antitradicional por parte de Homero. Están los que, por ejemplo, afirman que Patroclo es un invento de Homero, así como Eumeo y el elemento pastoril de la *Odisea.* La esperanza de progresar en estas cuestiones es uno de los grandes retos con los que se enfrentan los estudiosos de Homero.

Me parece más que plausible que Homero fue doblemente original, que trabajó contra la tradición tanto como dentro de ella. Tómese como un caso de prueba la actitud de la *Ilíada* hacia Troya. La tradición parecía ser partidaria de los griegos y haber proporcionado a Homero mucho más material para contar las victorias griegas que los reveses. Aunque los troyanos llevan en general la mejor parte en los libros 8 a 17, son muertos más troyanos que griegos, hay constantes recuperaciones de los griegos y —detalle significativo— siempre se ven la izquierda y la derecha del campo de batalla desde la perspectiva griega. Al crear una épica en la que los troyanos llevan la mejor parte de la batalla durante gran parte del tiempo, y en la que la batalla, dicho en términos poéticos, no se ve desde su lado menos que del de los griegos, parece como si Homero hubiera ido contra la tradición. El reto de haberlo hecho parece desde luego haber sido un catalizador poético esencial.

Los largos símiles son una de las glorias especiales de Homero y una de sus contribuciones distintivas al futuro global de la poesía europea. Puede haber otro ejemplo de innovación o desarrollo posterior en tensión con la tradición. Está generalizada la suposición de que los largos símiles son un producto de la épica larga, y que las composiciones «monumentales» como la *Ilíada* y la *Odisea* tienen un desarrollo posterior. Por otra parte no sería sorprendente encontrar el modelo de largos símiles de animales de presa, especialmente el león, bien atrás en la tradición de la épica heroica. Los filólogos dicen que el lenguaje de símiles es marcadamente no formulario y tardío: pero esto parece explicable ampliamente por la materia temática no heroica de muchos símiles. Lo que me parece de lo más improbable que sea tradicional en los símiles homéricos es la gran variedad de relaciones entre los símiles y su contexto ambiental. Cada uno de ellos parece lanzar un desafío a la audiencia para que entiendan la conexión. Algunos funcionan por similitud, otros por contraste,

otros se concentran en una comparación física, otros en una comparación de tono o emoción.

Bastará un ejemplo de cada poema. En la *Iliada*, 21.342 y ss., Hefesto, ayudando a Aquiles contra el río Escamandro, quema la vegetación y los cadáveres de las riberas:

> Como seca el viento Bóreas en otoño un prado recién inundado
> y se alegra por ello el que lo cultiva,
> así el fuego secó todo el llano y quemó los cadáveres...

Hefesto y Aquiles se regocijan de la ráfaga secadora: por otra parte es el río el que mantiene fértil la vegetación de Troya y el que proporciona el riego de los jardines. El símil atrae la atención sobre la inversión destructiva de la naturaleza cuando el fuego quema el agua. En la *Odisea*, 5.388 y ss., Ulises es levantado por una ola y ve la costa de Feacia a lo lejos:

> Como grata se presenta a sus hijos la vida de un padre,
> que yace postrado por la enfermedad sufriendo terribles dolores,
> consumiéndose largo tiempo, porque un dios abominable le persigue,
> y agradable es para ellos que los dioses le libren del mal,
> así de grata fue para Odiseo la visión de la tierra y los árboles...

Este es precisamente el primer momento en que hay esperanzas de que después de todo Ulises sobreviva, y con el tiempo viva para ver a su familia. Cuando por fin está a salvo entre los brazos de Penélope es un símil el que nos recuerda las proezas de resistencia por las que ha tenido que pasar Ulises:

> Como la tierra resulta agradable a los que vienen nadando,
> porque Poseidón hundió su bien construida nave en altamar,
> haciéndola juguete de las grandes olas y el viento,
> y unos pocos consiguen salir nadando del espumoso mar a la orilla
> y con el cuerpo cubierto de sarro con júbilo pisan la tierra,
> después de librarse de la desgracia,
> así ver a su esposo era también grato para ella...
>
> (23.233 y ss.)

Parece absurdo contemplar la interacción temática de estos dos símiles como una coincidencia; atribuírsela a la tradición apenas parece menos improbable.

En los últimos años ha habido cierta reacción contra Milman Parry y el acercamiento a Homero a través de la tradición que él inició. Ha habido cierta sensación de que ese acercamiento no ha logrado liberar las grandes aclaraciones que pretendía revelar. Es cierto que no puede resolver la serie de amplias preguntas sobre el lugar de Homero dentro y contra la tradición que he ido planteando; sigue siendo muy importante, sin embargo, y sobre todo en lo que se refiere a la frase formularia, la unidad básica de la que partió Parry. La razón no es sólo que las exigencias y presiones de la composición oral ayudan a explicar la falta de tino y la inconsistencia que preocupaban a los analistas;

esto es un logro mezquino, tan sólo dar excusas. Hay ideas mucho más importantes que lograr. La totalidad de la rapidez inimitable y de lo directo de la poesía homérica pueden verse como el beneficio de la tradición oral. En un poeta que escribe, «pius Aeneas o «bold Sir Bedivere» están en peligro de hacerse preciosistas, pero en Homero la reiteración discreta de estas características citadas parece totalmente natural. Gracias a las frases y secuencias escénicas repetidas nos hallamos en un mundo familiar en el que las cosas tienen sus lugares conocidos. Es un mundo sólido y conocido, y a la vez coloreado por el estilo especial con una nobleza épica. Túnicas, camas, ovejas, fuentes, montañas —su constancia es transmitida por el lenguaje tradicional. El sol sale cada día en términos familiares; Aquiles permanece de pies ligeros por muy inactivo que esté. Situados en contra de este telón de fondo formulario están los acontecimientos únicos o terribles. El sol se pone como siempre, pero Héctor está muerto. En Homero tenemos un contrapunto sumamente penetrante de estática y dinámica, lo constante y lo efímero. Esto debe mucho al estilo esencial de la poesía.

Homero y la historia

El viejo tema de si Homero era un solo poeta o muchos ha sido, pues, desplazado ampliamente por la nueva pregunta sobre la relación de Homero con su tradición. La otra gran controversia homérica, que nos retrotrae incluso a antes de Wolf, sigue tan viva como siempre, y de hecho ha cautivado un interés mucho más extendido que la obsesión de los estudiosos por la autoría múltiple. ¿Cuánto de «real» es Homero? ¿Qué relación hay entre la *Ilíada* y la *Odisea* y cualquier realidad histórica? ¿Hubo alguna vez un asedio griego a Troya? ¿Existieron los feacios, y, si así fuera, dónde?, etc. El problema de la «verdad» de Homero se ha relacionado a menudo con la cuestión —en muchos aspectos muy diferente— de la historicidad del Antiguo Testamento. Esto debería sonar como una advertencia de que debemos plantear preguntas apropiadas al trabajo. Las preguntas inadecuadas llevarán a respuestas falsas.

Mientras ha habido siempre unos pocos que se complacen en contemplar los acontecimientos de los poemas como ficciones situadas en un mundo que es generalmente creación de la fantasía poética, ha habido muchos más que han creído apasionadamente que Homero es, más o menos, historia. Se agarraron a los informes de Robert Wood en el siglo XV, según los cuales la topografía y la historia natural de Turquía corroboraban la precisión de Homero. Se sintieron más confortados con el descubrimiento arqueológico de finales del siglo XIX de que realmente había existido una gran civilización micénica. Las fabulaciones románticas de Heinrich Schliemann satisficieron claramente un deseo popular de «verificar» a Homero.

La mayoría de las reivindicaciones sobre la historicidad de Homero le han situado como un registro preciso de la edad micénica de alrededor de 1400-

1100 a. C. Algunos, sin embargo, le han querido situar como un registro de su propio mundo contemporáneo (digamos el siglo IX o VIII). Pero, en contra de estos últimos, parece inevitable que un mundo distante de héroes reclama una forma de vida distinta de la de la audiencia (por ejemplo, comen carne asada a diario); y que tiene que estar libre de «anacronismos» estridentes, de los que se sabe que son innovaciones recientes —de aquí, por ejemplo, la ausencia de alfabetismo a partir de los poemas. La reclamación moderna más influyente a favor de esta historicidad de Homero, el *World of Odysseus* de M. I. Finley, no mira al pasado micénico ni al presente de Homero, sino a la «época oscura» de Grecia de hacia 1050-900 a. C. Afirma que Homero registra ese mundo con precisión en aspectos antropológicos como las estructuras sociales y de parentesco, los valores morales y políticos y la visión del mundo general.

Aunque los arqueólogos siguen disputando, hoy se está más o menos de acuerdo en que variados elementos del mundo material de Homero proceden de diferentes períodos. Por ejemplo, las armas y las armaduras son todas de bronce, y el hierro es un metal raro: esto mantiene la metalurgia de la edad micénica (del bronce). Por otra parte, se tiende más a quemar que a enterrar a los muertos, y esto es una práctica de la edad postmicénica del hierro. En algunos sitios los héroes llevan escudos micénicos enormes, en otros los «modernos», más pequeños. El mundo material parece proceder de épocas diversas, extendidas a lo largo de varios siglos, e igualmente probable de diversos lugares también. A este respecto es muy probable que el lenguaje de los poemas y su explicación deban seguramente ser los mismos. La tradición poética oral ha creado, tras un largo proceso de adición y exclusión, una amalgama. En materia de armaduras, entierros, etc., esta amalgama, aunque históricamente incongruente, es estéticamente coherente y convincente. Lo que le importaba al poeta no era ser preciso —¿por qué habría de importarle?—, sino ser plausible y emocionante, crear un pasado sólidamente imaginable y además adecuado para héroes.

De la misma manera que el lenguaje homérico incluía un elemento de expresión poética que nadie había hablado jamás, seguramente había un elemento compuesto en el mundo de Aquiles o Ulises. Los manantiales gemelos del río Escamandro en la *Iliada*, 22.145-56, proporcionan una buena ilustración, puesto que gran parte de la investigación topográfica sobre un emplazamiento real para la *Iliada* y la guerra de Troya se ha concentrado en ellos. Hay dos manantiales, uno frío como el hielo y el otro humeante de calor, y cerca de ellos las pilas de lavar de piedra donde las mujeres troyanas solían hacer la colada. Cerca de ellas es donde Héctor, tras haber sido perseguido tres veces alrededor de Troya, mantiene su enfrentamiento final con Aquiles. No es necesario decir que ningún explorador se las ha arreglado para encontrar tal curiosidad hidrológica extramuros de ninguna ciudad antigua, aunque aparentemente hay manantiales de temperaturas variables en algún lugar de las montañas de Turquía noroccidental. Los manantiales no están ahí por precisión descriptiva, sino por su carácter tópico dramático y poético. No mucho antes, en el libro 21, Hefesto

y Aquiles derrotaron al Escamandro, el río de Troya; ahora Héctor, el protector de Troya, lucha por su vida pasadas las fuentes del Escamandro. Las pilas de lavar hablan de la riqueza y prosperidad anteriores de Troya. Troya no volverá a conocer esa paz, una vez que Aquiles haya cazado a Héctor. Sus ricas vestiduras serán tomadas como botín, y sus mujeres trabajarán en manantiales a mucha distancia de allí. ¿Podría ser, incluso si el mundo material de Homero estuviera mezclado del de distintos períodos con un potente fermento de invención, que sus estructuras y valores sociales estén extraídos del mundo real, especialmente a partir de una realidad histórica particular? La tesis de Finley es que Homero es consistente y antropológicamente plausible en materias como la posición constitucional de Agamenón, las costumbres sobre la herencia en Itaca, el status de las esposas y la monogamia, el tratamiento legal y social de los asesinos, por dar cuatro ejemplos. Yo mantendría que en los cuatro casos los poemas son de hecho inconsistentes, ya que tratan la cuestión de manera diferente en contextos diferentes. No es necesario, por ejemplo, que los aqueos tengan un procedimiento constitucional consistente o una jerarquía definida de reyes, ancianos, asambleas, etc., puesto que sus debates y deliberaciones convencen a la audiencia del poeta en cada caso particular. De hecho, es importante para la *Iliada* que Agamenón no tenga una posición constitucional definida.

Cuando se llega a la moralidad y los valores, también es aceptado de manera general que son consistentes y además simples. El «código heroico» se compone de preceptos como que hay que esforzarse para ser el primero, que hay que matar y humillar a los enemigos, y que hay que preservar el honor propio, que es mensurable en bienes materiales. Pero gran parte de la Ilíada transcurre en disputas y debates acerca de estos mismos preceptos y muchos otros. Una de las razones por las que el poema consiste en gran parte en discursos directos es que se dedique tanta parte de él a discusiones acerca de los valores. Si todos estuvieran de acuerdo acerca del «código heroico» y éste estuviera más allá de toda discusión, no habría conflicto real. De hecho los criterios para aprobar o desaprobar están abiertos a deliberaciones; y gran parte de la fuerza de la *Iliada* deriva de su falta de simplicidad moral y de consistencia.

Los estudiosos se han mostrado más decididos a imponer una «realidad» religiosa a Homero (y aquí la analogía con el Antiguo Testamento puede haber sido especialmente influyente). A partir de toda la variedad de manifestaciones de lo divino, han trabajado para dar a luz una consistencia y un sistema teológicos, la religión verdadera de un momento histórico verdadero. Aquí de nuevo, desde mi punto de vista, sacan a relucir sus teologías como respuesta a preguntas de un tipo que no es apropiado plantearle a un trabajo de literatura. Se preguntan, por ejemplo, qué tipo de divinidad es el destino (*Moira*) y si el Destino es más poderoso que Zeus. Cuando Atenea interviene en *Iliada*, 1.193 y ss., ¿es simplemente una personificación poética del mejor juicio de Aquiles? ¿Qué función y poder tienen los poderes no olímpicos, como el Océano, el Sol, el Escamandro?

Bastará con una ilustración para sugerir cómo los dioses en Homero no tienen una existencia teológica independiente del contexto poético particular. En la *Ilíada*, 22, Aquiles está persiguiendo a Héctor alrededor de Troya:

> Cuando por cuarta vez llegaron a los manantiales
> entonces el Padre tomó en sus manos la balanza de oro
> y puso en ella las dos suertes funestas de la dolorosísima
> muerte, la de Aquiles y la de Héctor el domador de caballos,
> la cogió por el centro y la levantó, pesó más el día fatal
> de Héctor, que bajó hasta el Hades; Febo Apolo le abandonó.
> (22.208-133)

Me parece simplista concluir a partir de esto que el Destino es superior a Zeus porque el Destino tiene que inclinar la balanza. En el contexto queda claro que la balanza no determina quién ha de ganar sino cuando Aquiles gane. El resultado de la batalla ya está situado fuera de duda por muchos otros factores, humanos, divinos y poéticos: la balanza marca un punto decisivo dramático. Es en este punto cuando Apolo permite que Héctor y Atenea se encuentren con Aquiles. Pero de nuevo sería una excesiva simplificación teológica concluir que la batalla es sólo un juego de muñecas divino sin lugar alguno para la actuación humana. Los dioses no cambian el resultado de la batalla. Ni hacen menores la victoria ni la derrota; por el contrario, su interés y participación las elevan. La atención de los dioses marca las grandes hazañas heroicas. Así la balanza dorada no es ni una creencia teológica ni simple adorno pintoresco. Es la elevación de un momento decisivo.

La conclusión de que el mundo homérico es enteramente a todos los niveles una amalgama poética no es en modo alguno incompatible con el hecho de que haya ejercido una influencia poderosa sobre la vida real de los griegos a lo largo de los 1000 años siguientes a su creación. Homero proporcionó un modelo persuasivo, universalmente conocido e inspirador de heroísmo, nobleza, la buena vida, los dioses. Homero influyó en la historia. Pero no es por haber sido una representación fidedigna de la historia por lo que su pintura del mundo ha captado la imaginación de tanta gente durante tanto tiempo. Es mucho más memorable y universal que eso.

Se mantiene, sin embargo, que hay un tiempo y un espacio históricos que Homero describe, aunque indirectamente. Tuvo que haber una ocasión para la creación de la *Ilíada* y la *Odisea*. El mismo hecho de que fueran creadas dice mucho sobre los intereses y la sensibilidad del público de Homero. Porque considero axiomático que estas grandes obras de arte nunca hubieran sido creadas sin un público. Tuvo que haber gente que quisiera prestar atención a estos poemas, que hicieran que el esfuerzo de Homero valiera la pena escuchándolos correctamente —y bastante probablemente suministrando a la vez el medio de subsistencia del poeta. Tuvieron que ser capaces de apreciar a Homero: si no, nunca hubiera compuesto sus poemas. Y si la *Iliada* y la *Odisea* son el tipo de obras a favor de las cuales me he manifestado en este capítulo, es importante conocer algo sobre los griegos de la región jónica de hacia 700 a. C.

BIBLIOGRAFIA

Traducciones

La traducción de Homero al inglés, desde la primera de Chapman, resume el desarrollo del gusto y las letras nacionales. (No es casualidad que Matthew Arnold lo hiciera tema de uno de los clásicos de la crítica literaria.) La más grande es sin duda la de Pope, que ha sufrido durante demasiado tiempo el vacuo reproche de Richard Bentley —«un poema muy bonito, Mr. Pope, pero no debe llamarlo usted Homero». La traducción de William Cowper en versos blancos miltonianos ha sido injustamente despreciada. Entre las traducciones modernas es lamentable que ni Loeb ni Penguin hagan siquiera una justicia remota a Homero, su poesía y su poder. Hay, sin embargo, dos buenas versiones, ambas americanas. Según las preferencias se optará por los duros versos más cortos de Robert Fitzgerald (Nueva York, 1961, 1974; Oxford, 1984), y el metro más literario, cercano y de lenta andadura de los hexasílabos de Richmond Lattimore (Chicago, 1951, 1965) —fuente de la mayoría de los pasajes transcritos en la edición inglesa de este capítulo. También hay una buena Odisea de prosa elevada de Walter Shewring (Oxford, 1980).

Principales traducciones al español:

Ilíada: Clásicos Planeta (Barcelona, 1982) en versos de 16 sílabas, por Fernando Gutiérrez.
Odisea: Gredos. Madrid, 1982, por J. M. Pabón, en verso libre.
Ambos poemas en prosa: SGEL, Madrid, 1982. Luis Segalá.
Himnos homéricos, Gredos, 1978. Alberto Bernabé.

Introducciones

Hay unas cuantas introducciones que hay que recomendar. El capítulo 3 de *History of Greek Literature* de A. Lesky (traducida al inglés por J. Willis y C. de Heer, Londres, 1966) es admirablemente liberal. La larga introducción de Adam Parry al trabajo de su padre *The making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry* (Oxford, 1970) es una importante evaluación de los logros y defectos del acercamiento a través de la tradición oral. W. A. Camps, *An Introduction to Homer,* (Oxford, 1980), es rico en detalles, pero de alguna manera simple y pedagógico como acercamiento. El *Homer* de J. Griffins (Oxford, 1980) en la colección «Past Masters» aspira a desvelar la calidad del pensamiento de Homero y de su imaginación. La introducción al texto de C. W. Macleod y a su comentario del libro 24 de la *Ilíada* (Cambridge, 1982) es mucho más de lo que se suele esperar en trabajos de este tipo: es una interpretación trágica, y a la vez humana, del tipo intuitivamente entrevisto por Simone Weil (*L'Iliade ou le poème de la force,* traducido al inglés por M. McCarthy, Nueva York, 1940); está explorada desde el punto de vista del fraseo detallado, así como de la estructura más amplia.

En español: A. Lesky, *Historia de la literatura griega,* Madrid, Gredos, 1968, 1003 pp.

La Ilíada

Entre los trabajos más especializados sobre la *Ilíada, Typical Battle Scenes in the Iliad,* de B. Fenik (Wiesbaden, 1968) demuestra cómo la tradición oral actúa a escala de escenas completas. C. Segal, *The Theme of the Mutilation of the Corpse in the Iliad* (Leiden, 1971), traza la secuencia acumulativa de un motivo importante. J. M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad* (Chicago, 1975), aunque de modalidad «antropológica», hace muchas observaciones sensibles sobre el elemento humano del poema. J. Griffin, *Homer on Life*

and Death (Oxford, 1980) es más perceptivo en cuanto a los dioses de Homero en el curso de mostrar que el «tema» fundamental del poema es el estado de mortalidad de la humanidad.

La Odisea

Los *Studies in the Odyssey,* de B. Fenik (Wiesbaden, 1974) van mucho más lejos que su libro sobre la *Ilíada* en mostrar cómo las escenas típicas contribuyen al carácter de todo el poema. La colección de ensayos de N. Austin *Archery at the Dark of the Moon* (Berkeley, 1975), a la vez que fantasioso en cuanto a los lugares, es también un intento serio de captar el talante fugaz de la *Odisea. The Ulysses Theme* (2.ª ed., Oxford, 1958) de W. B. Stanford es un estudio clásico del carácter arquetípico de Ulises en la *Odisea* y la literatura posterior.

Trasfondo e historia

Se habrá notado que casi todos los libros citados hasta ahora han sido publicados a partir de 1965. La mayor parte del trabajo escrito en inglés en los treinta años o más siguientes al descubrimiento de Milman Parry versaba sobre el trasfondo de Homero más que sobre los poemas mismos. Estos estudios se concentraban en el desarrollo de la tradición oral y en la relación de Homero con la era micénica. Culminaban en dos libros amplios, *A Companion to Homer* (Londres, 1962), confeccionado a partir de capítulos de muchos estudiosos y editado por A. J. B. Wace y F. H. Stubbings; y *The Songs of Homer,* de G. S. Kirk (Cambridge, 1962, y también en versión abreviada, *Homer and the Epic,* Cambridge, 1965).

El clásico moderno sobre Homero y la historia es *The World of Odysseus,* de M. I. Finley (2.ª ed., Londres, 1977), pero se trata de un intento de ilustrar la historia por medio de Homero, y no al revés. La integridad de Homero como artista creativo está mejor respetada en *Early Greece* de O. Murray (Londres, 1980), caps. 3-4, y *Archaic Greece,* de M. Snodgrass (Londres, 1980), cap. 2.

En español: L. Gil, F. R. Adrados, M. Fernández Galiano, J. Sánchez Lasso de la Vega, *Introducción a Homero,* Madrid, Guadarrama, 1963, 558 pp. Todo lo referente a Homero, incluido lo micénico.

M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, México, FCE, 1966 (2.ª ed.), 171 pp.

Jasper Griffin, *Homero,* Alianza LB, Madrid.

3

El mito griego y Hesíodo

Jasper Griffin

Mito

A todo el mundo le son familiares algunos mitos griegos: que Edipo resolvió el enigma de la Esfinge y se casó con su madre; que los Argonautas navegaron en busca del Vellocino de Oro. Mucha gente sabe que hay una amplia literatura moderna sobre la mitología, desde el *Golden Bough* de Sir James Frazer y *Greek Myths* de Robert Graves al denso y completo informe hecho por Claude Lévi-Strauss y los estructuralistas. El mito es un tema muy atractivo, pero los enormes desacuerdos entre los expertos muestran que es también muy difícil. Fue un golpe brillante de George Eliot mostrar al docto Mr. Casaubon, en *Middlemarch*, luchando por escribir una *Llave para todas las mitologías*, inmerso y abrumado por masas de material en el cual no podía imponer un orden inteligible.

Incluso definir lo que es un mito es tarea extraordinariamente difícil, si debe ser desmarcado de la leyenda, el cuento popular y otros parientes. Quizá sea mejor decidirse provisionalmente por algo parecido a la modesta definición de G. S. Kirk, «Un tipo especial de cuento tradicional», suspender la búsqueda de una sola fuente y ofrecer a cambio un par de ejemplos de la forma de pensar típicamente mítica, en contraste con algo que se reconozca como diferente.

En el siglo v a los griegos les chocó el hecho de que mientras sus propios ríos tendían a desbordarse en invierno y secarse en verano, el Nilo se desbordaba en verano y no en invierno. Píndaro, en un poema perdido, hablaba de un «daimon guardián» de cien brazas de alto, que provocaba el desbordamiento con el movimiento de sus pies. Heródoto, en contraste, tiene en cuenta tres teorías (incluida la correcta, la nieve fundida de montañas distantes), pero se

decide por una teoría propia sobre el movimiento del sol, que «se comporta como lo hace normalmente en verano», pero está sujeto a desviaciones causadas por tormentas en un cierto tiempo del año. Está ávido, evidentemente, por dar una explicación en términos de leyes naturales familiares, no de personajes fantásticos. De nuevo, la vieja historia explicaba por qué los jefes griegos siguieron a Agamenón a Troya diciendo que el padre de Helena hizo que todos los pretendientes a su mano juraran por adelantado que acudirían en ayuda del esposo escogido, si la belleza de ella llevaba a su rapto. Tucídides rechaza la historia, sustituyéndola con una explicación en términos de poder económico: Agamenón era el hombre más poderoso de Grecia como heredero de los ricos inmigrantes pelópidas, y había «solicitado el favor del populacho»; los demás jefes le siguieron «por miedo más que por buena voluntad». En estos ejemplos vemos un tipo de explicación más antigua en términos de actos libres de individuos notables, seguidos de una en términos de especulación física racional, o de reflejo de la naturaleza real del poder político. No es accidental que el Agamenón de Tucídides, rico, democrático y dueño de una flota, sea tan parecido al ateniense de la guerra del Peloponeso.

Hasta nuestro siglo «mito» quería decir prácticamente «mito griego», pero hoy los antropólogos y otros han recogido enormes colecciones de mitos de todo el mundo. Pronto queda claro que los griegos son inusuales en aspectos importantes. La gran mayoría de los mitos griegos están relacionados con héroes o heroínas: esto es, con hombres y mujeres de un período definido del pasado, que tenían poderes mayores y eran más interesantes que la gente moderna, pero que no eran dioses. Las mitologías de Egipto y Mesopotamia no tienen mucho que ver con héroes. Es muy raro en la mitología griega que hablen los animales; y, en general, aunque hay muchas excepciones, los acontecimientos de los mitos son una exageración o encumbramiento de la vida cotidiana más que las secuencias completamente extrañas y parecidas a los sueños encontradas en tantos cuentos tradicionales del mundo. Este carácter especial del mito griego ha proporcionado un obstáculo considerable a las modernas teorías generales sobre la mitología.

Otro aspecto en el que la mitología griega es un caso especial es su carácter penetrante y su importancia, en una sociedad más avanzada que la mayoría de aquellas en las que los misioneros y viajeros modernos han podido entrevistar a elementos nativos. Desde Homero a la tragedia ática, es en términos mitológicos como los poetas expresan sus pensamientos más profundos; la historia y la mitología emergen ambas del pensamiento mítico, y tanto la poesía como las artes visuales se mantuvieron siempre atadas a los temas míticos.

Grecia tuvo, por supuesto, sus cosmogonías, mitos que hablaban de la creación del mundo, y otras historias que transcurrían en el nivel puramente divino. Hesíodo, como veremos, narró en su *Teogonía* el nacimiento de la Tierra (Gaia) y su hijo y compañero el Cielo (Urano), y cómo se separaron, y cómo Zeus llegó a ser el dirigente de los dioses. Esta historia tiene fuertes influencias de fuentes orientales, y tiene poca relación con el culto griego real o con la reli-

gión griega. Otra historia que es claramente temprana es la del rapto de Perséfone (o *Kore*, «la Doncella», como se la llama más frecuentemente) por el Señor del mundo de las tinieblas. Llena de cólera y aflicción, su madre Démeter hizo estéril al mundo entero, y al final Kore le fue devuelta durante dos tercios del año, pero tenía que pasar un tercio del mismo bajo tierra. Es natural relacionar su ausencia con el tiempo «muerto» en el que el grano está en la tierra, antes de que brote.

Una omisión llamativa de la *Teogonía* de Hesíodo es cualquier relato sobre el origen de la humanidad. Y el pensamiento griego no tenía de hecho ninguna versión unánime sobre ello. A veces se ha dicho que los hombres nacen de los fresnos, o que fueron hechos de arcilla por Prometeo, o que surgieron de las piedras; en algún sentido Zeus es el «padre» de todos los hombres. La omisión le suena extraña a los lectores de la Biblia, que se inicia tan notablemente con Adán y Eva; pero es interesante que después del Génesis no se vuelva a nombrar a Adán en el Antiguo Testamento, en el que «al principio» está expresado habitualmente en relación con Abraham o con Moisés. El hombre arcaico no está tan pendiente de sus orígenes últimos como los que han dado a luz la teoría de la evolución.

Otro punto que vale la pena resaltar al principio es que no había versión modelo u ortodoxa de un mito. El hecho de que la historia fuera narrada de una manera determinada en Homero no evitaba que los poetas posteriores la narraran de forma muy distinta. Por poner un ejemplo llamativo, el poeta lírico Estesícoro, al principio del siglo VI, creó un poema célebre que negaba que Helena llegara siquiera a ir a Troya —lo cual, claro está, convertía a la guerra de Troya en algo absurdo. Eurípides potenció la ironía de este cuento subversivo en su *Helena*, y Heródoto, con delicioso racionalismo, afirma que debe ser cierto, ya que de otra manera los troyanos obviamente la habrían entregado mucho antes de la destrucción de su ciudad. «Y creo que Homero sabía la historia», añade, «pero como no era un tema tan llamativo para la poesía, prefirió la otra»: un buen ejemplo del juicio que a la ilustración del siglo V le merecía el valor histórico de los poetas y sus mitos. Desde luego, oímos, desde el principio de la literatura griega, protestas contra las mentiras de los poetas. «Sabemos cómo decir muchas mentiras que parecen verdades», le dicen las Musas a Hesíodo, «pero también sabemos cómo decir la verdad cuando así lo escogemos»; y Solón, poeta también, dijo (en verso) que «los poetas dicen muchas mentiras». Cada nuevo poeta tenía el derecho de interpretar la tradición a su manera, y la audiencia no se sentía comprometida a aceptar lo que decía, por muy fascinante que fuera, como necesariamente verdadero.

Algunos mitos están estrechamente relacionados con un rito: por ejemplo, el mito de Kore. Cuando desapareció, su madre erró descalza buscándola por el mundo, ayunando; en Eleusis la convenció para que sonriera y compartiera una bebida especial de cebada, la burla obscena de una mujer llamada *Iambe* (un nombre evidentemente relacionado con el metro yámbico a menudo utilizado para soeces ataques personales); recuperó a su hija, e impartió bendicio-

nes a los hombres. Todo esto era representado por aquellos que se reunían para ser iniciados en los grandes misterios de Eleusis. En ayuno y abstinencia de bebida, hacían el camino en larga procesión entre Atenas y Eleusis. En cierto punto de la peregrinación se gritaban obscenidades. Los iniciados bebían el *kykeon*, la bebida de cebada especial, para romper su ayuno. Y el cambio de la diosa de la tristeza a la alegría era imitado por el repentino resplandecer de luz desde la oscuridad en el vestíbulo de los misterios, seguido por regocijos. Es evidente aquí que el devoto está representando los sufrimientos de la diosa —una comparación con el Vía Crucis no sería demasiado forzada— y que el mito y el ritual son, a distintos niveles, los mismos.

Pero el mito hace más que esto. La cólera de Deméter sumió al mundo en un estado anormal y horrible, en el que la fertilidad de la tierra faltó, y pareció que la humanidad moriría y que los dioses dejarían de recibir su culto y sus honores. La idea de que la vida normal podría cesar sirve para añadir valor a su existencia continuada; y la ansiedad que nace de forma natural en la mente cuando se planta la semilla en la tierra —¿y no crece?— toma cuerpo, se traslada al pasado y es dotada de una conclusión satisfactoria. Hay también otro nivel. La semilla muriendo y renaciendo sugiere la idea del renacimiento y la inmortalidad: «Si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, él solo queda; pero si muere, lleva mucho fruto» (Juan, 12:24). La semilla es sembrada, desaparece en la oscuridad, y aun así vive y crecerá de nuevo; Kore fue arrebatada al mundo de las tinieblas, y aun así vuelve; y los iniciados en Eleusis tenían prometida una vida más feliz y gloriosa tras la muerte.

Algunos mitos, como el de Kore, están relacionados no sólo con el ritual, sino también con las ideas de la inversión de la vida civilizada ordinaria. En la isla de Lemnos, una vez por año se apagaban todos los fuegos durante nueve días; la vida de familia cesaba y prevalecía un ambiente de horror, las mujeres se separaban de los hombres, que permanecían ocultos. El fuego nuevo era traído de Delos, y se prendían nuevos fuegos purificados; se organizaba un gran festival de celebración, con alegría e intercambios sexuales. La contrapartida mítica de todo esto es la historia de que las mujeres de Lemnos fueron castigadas por Afrodita una vez con un olor fétido, de manera que sus maridos rechazaban sus abrazos; entonces mataron a todos los hombres, y sólo quedaron mujeres en la isla hasta que llegaron los Argonautas. Las mujeres les dieron la bienvenida, se organizaron juegos y festejos y se repobló la isla, engendrando Jasón mellizos con la reina Hipsipila (entonces los mellizos tuvieron una carrera mítica memorable). No hay duda de que las mujeres de Lemnos, en realidad, comían ajos durante el período de separación, como sabemos que hacían las mujeres atenienses en los festivales de Esciros y Tesmoforias, para marcar su retirada de la actividad sexual. Los nueve días son un tiempo de inversión: las mujeres están en el poder, sin atractivos y sin que puedan ser abordadas; no hay cocina ni sacrificios rituales. Entonces se restablece la normalidad con regocijo. De nuevo vemos el hecho de que se refuerce el valor de la civilización cotidiana; de nuevo vemos la liberación de la ansiedad, esta vez la tensión na-



MASCARA DE ORO DE UNA TUMBA DE MICENAS. Cuando Schliemann la excavó la llamó «Máscara de Agamenón» —una pretensión que no hubiera vacilado en apoyar cualquier griego clásico que hubiera dado con ella. Aunque mucho más antigua que el período tratado de Agamenón y la guerra de Troya es ejemplo de un tipo de creación de la Edad del Bronce que, unido a las grandes ciudadelas fortificadas, hacía ver a los griegos clásicos la riqueza y el poder de sus heroicos antepasados, los reyes de Micenas «rica en oro» como la describe Homero.

tural entre ambos sexos. A intervalos regulares las mujeres eran liberadas violentamente de su papel doméstico normal; y los hombres veían que se sacaban a relucir y quizá se desarmaban sus miedos secretos más terribles sobre los poderes malignos de sus esposas y compañeras.

Los mitos en los que las mujeres rechazan su papel femenino ordinario son numerosos. Su papel natural, su *telos*, era el matrimonio. Las que rechazan el matrimonio se convierten, en los mitos, en cazadoras y muchachas de puertas afuera —el ser de puertas afuera pertenece, en lo normal, a los hombres. Las muchachas como Atalanta y Calisto escogieron esa vida, sólo para ser vencidas al final y recuperadas para el matrimonio. Otras se comportan de una forma irregular con el matrimonio. Se recela de una esposa con tendencias naturales hacia extravíos y deslealtades sexuales, y nos encontramos a malas esposas como Fedra insinuándose a hombres jóvenes. El clarividente Anfiarao sabía que si se unía a la expedición condenada de los Siete contra Tebas, no volvería: su esposa había sido sobornada para que le hiciera ir hacia la muerte. La mujer de Agamenón, Clitemnestra, tomó un amante en ausencia de su marido y asesinó a éste a su vuelta. Los actos del mal o el rechazo de su papel por parte de las mujeres de los mitos son una manera de definir y sancionar ese papel. Veremos

que también el potencial de los hombres está limitado y clarificado en el mito de una forma similar, cuando nos volvamos a las aspiraciones del héroe.

Un mito puede tener una función política («mito establecido»). En Cirene un historiador narra la historia de que una vez un león monstruoso acosó a los africanos locales. Desesperado, su rey proclamó que aquel que destruyera a la fiera sería su heredero. La ninfa Cirene mató al león, y sus descendientes, a los cireneos, heredaron el reino tras ella. Este mito da legitimidad a la colonia griega: no son sólo invasores, los colonos heredaron la tierra de una heroína que la ganó como recompensa en una acción memorable. También los atenienses consiguieron el control de la isla de Salamina en el siglo VI. No sólo hicieron a Ayax, el gran héroe de Salamina, epónimo y antepasado teórico de una de las diez tribus del Atica: también, según alegan otros griegos, introdujeron un verso espúreo en la *Ilíada* para sostener la afirmación de que Salamina y Ática fueron codo con codo en el período heroico (*Ilíada*, 2.558). También los dorios tenían elaborado un mito que presentaba su invasión del Peloponeso, siendo los últimos llegados de los griegos, como un retorno en realidad, para reclamar una herencia que se les debía: los hijos de Heracles, su antepasado, habían sido expulsados y ellos volvían varias generaciones después. En el mundo moderno se nos ocurren muchos mitos nacionalistas, como la importancia para el Israel moderno de poseer la tierra de sus lejanos antepasados.

Los mitos eran todo lo que los griegos posteriores conocían de su propia historia antigua, aparte de algunos restos llamativos, como los muros ciclópeos de Tirinto y la ciudadela de Micenas. La excavación sistemática no era ni una posibilidad práctica ni un ideal. A mediados del siglo XIX se puso de moda decir que los mitos aparentemente históricos eran totalmente falsos, y que eran en realidad declaraciones disfrazadas o alegóricas sobre fenómenos naturales, como la salida del sol o la llegada del invierno. Los descubrimientos de Schliemann en Troya o Micenas, y los de Evans en Creta, mostraron que ese escepticismo radical era erróneo: Micenas había sido «rica en oro», como dice Homero, y en Cnossos había habido un grande y complejo edificio y un extraño deporte en el que intervenían toros (los originales del Laberinto y del Minotauro). Ya en el siglo V se entendían las dos posibles maneras de tratar los mitos con fines históricos. Tucídides, en los capítulos que inician el primer libro de su *Historia*, proporciona un brillante esbozo de la Grecia arcaica, reinterpretando los mitos a la luz del racionalismo moderno, dando gran énfasis al factor económico. Ya hemos visto cómo interpreta a Agamenón (cf. supra, pp. 96 y ss.). Para Tucídides, el rey Minos de Creta fue «el primer hombre de quien sepamos que haya tenido una flota»; dueño de gran parte del Egeo, «acabó con la piratería, es razonable suponer, para que sus tributos le llegaran» (1.4). No se menciona, es inútil decirlo, al Minotauro. Por otra parte, Heródoto, al menos por un momento, se plantea desechar totalmente los mitos, por ser estos completamente diferentes de la historia. Dice del tirano del siglo VI Polícrates que «Es el primer hombre del que sabemos que se situó en posición de mandar en el mar, excepto, claro está, en lo que se refiere a Minos y cualquiera que pueda haber

habido antes que él que lo hiciera; de lo que llamamos linaje humano, Polícrates fue el primero».

El mito podía conservar ciertas cosas del pasado: nombres, grandes acontecimientos, lugares históricos. Claro, los transformaba y distorsionaba. Troya sufrió una vez una gran tempestad y hubo un gran rey en Micenas, pero no sabemos cuánto hay de verdad en la historia de una gran expedición contra Troya, y Aquiles en sus orígenes es una figura mucho más del tipo de las de las sagas, como Sigfrido, que de las históricas, como Augusto. Pero no es menos interesante otro tipo de supervivencia en los mitos: la de las costumbres, y la de la descripción de una sociedad como conjunto. Como ejemplo de la conservación en el mito de una costumbre arcaica, podemos tomar la historia de la adopción de Heracles por Hera. Después de su apoteosis,

> Zeus la persuadió para que lo adoptara como hijo suyo y en lo sucesivo lo quisiera con amor de madre. Se dice que la adopción ocurrió de la siguiente manera: Hera se tumbó en una cama y atrajo a Heracles hacia ella y lo dejó caer entre sus ropas al suelo, representando lo que ocurre en un parto auténtico. Esto es lo que los bárbaros hacen hasta hoy, cuando llevan a cabo una adopción. (Diodoro Sículo, 4.39.2)

Está claro que lo que se describe es un proceso arcaico y bastante ingenuo: no se puede adoptar a un niño si no es simbólicamente nacido de su madre adoptiva. Los griegos observaron que muchas de las cosas que ocurrían entre ellos sólo en los mitos eran habituales en la sociedad de los «bárbaros» contemporáneos.

El mito podía conservar rasgos de la vida y la sociedad arcaicas. Pero también podía transformar la historia reciente para potentados exóticos espectaculares: Ciro el meda y Creso de Lidia, personalidades históricas de mediados del siglo VI, recibieron en el siglo V la atribución de rasgos míticos importantes. Ciro fue abandonado tras su nacimiento y criado por animales, como Rómulo o Egisto; a Creso le salvó Apolo de la muerte y recibió la felicidad eterna entre los Hiperbóreos, en premio a sus grandes ofrendas en Delfos.

El hecho de que los niños abandonados tras su nacimiento pudieran sobrevivir era un deseo natural de una sociedad en la que esos abandonos no eran infrecuentes, y en los mitos, como en la comedia y en las novelas, encontramos muchos ejemplos. Que un conquistador del mundo como Ciro, o una gran figura como Edipo, se hubieran elevado hasta el cénit de la prosperidad desde la desesperada situación de un niño abandonado, tenía el aliciente añadido de una historia de «de la cabaña a la Casa Blanca». Es otro tipo de fantasía cuando, como en el mito de Anquises y Afrodita, una muchacha bellísima se deja caer del cielo para seducir a un joven que se ocupa de sus rebaños en las colinas. Las fantasías más oscuras encontraron su expresión purificadora en los mitos: toda variedad de incesto, parricidios, canibalismo, sexualidad con animales. La imaginación especulativa combinaba a varias criaturas en monstruos compuestos: centauros hombre-caballo, dioses fluviales hombre-toro, arpías mujer-ave, la esfinge mujer-león, el caballo alado Pegaso. Aquí las artes visuales abrían el

camino para la literatura. Cambios de escala fantásticos producían gigantes y pigmeos. El can Cerbero tenía tres cabezas. Gerión tenía tres cuerpos, Argos cien ojos, Briareo y sus hermanos cien manos. El conjunto del mundo natural podía poblarse con Pan y los sátiros, con Artemis y su séquito, y con ninfas de los árboles, los ríos y las montañas.

Ya hemos visto (cf. supra, p. 98) que los mitos ayudaban a definir la naturaleza y la posición de las mujeres con respecto a los hombres. También eran el marco en el que los hombres eran definidos no sólo en relación con las muje-rs, sino en relación con los dioses. El período mítico en Grecia no es como el «tiempo de los sueños» de los aborígenes australianos, un pasado remoto y sin fecha. Se basaba en dos o tres generaciones, el tiempo de las guerras tebana y troyana. Y podía ser datado y situado en la historia. Los eruditos helenistas calcularon que Troya cayó en 1184 a. C. Lo que ocurrió tras ese período fue distinto: las tragedias, por ejemplo, no se escribieron sobre el período colonizador o sobre los tiranos, aunque alguna de las historias de Heródoto sobre Periandro de Corinto podrían parecer material adecuado para una de ellas. Sin duda esto se debe, al menos en parte, al impacto incalculable de los poemas homéricos. La épica mostró la edad heroica como una era en que los dioses intervenían abiertamente en la vida humana, de una forma que más tarde no utilizaron. Esto a su vez implicaba dos cosas: que los dioses se tomaban muy en serio los acontecimientos de aquella era, y que los acontecimientos son transparentes, permitiendo que el oyente pueda discernir a través de ellos la voluntad y el trabajo de los dioses, como no podía hacerlo en la vida ordinaria. Las pocas tragedias históricas conocidas, como los *Persas* de Esquilo, lidiaban con la conquista y los desastres persas, acontecimientos a una escala tan amplia que parecían revelar el trabajo divino en la historia humana, y por tanto se parecían a los mitos. Como consideración final se puede decir que a todo el mundo le eran familiares las personas e historias que figuraban en la épica.

El efecto global de estas consideraciones era hacer que el período heroico fuera el emplazamiento natural de la poesía seria. La épica homérica manejaba los mitos de una forma, suavizando lo extraño, lo monstruoso, lo horrible: el incesto, el parricidio, el sacrificio humano, son reducidos al mínimo o excluidos del todo. Homero no menciona el sacrificio de Ifigenia, y aunque la *Odisea* trata repetidamente de la muerte de Egisto a manos de Orestes, nunca menciona que éste mató a su madre Clitemnestra. El amor homosexual también está excluido de la épica. Sin embargo, trata de la posición del hombre en el mundo, aspirando a ser «como los dioses», fustigados por los dioses cuando intentan ir demasiado lejos, y condenados al fin a la muerte. La tradición lírica de Estesícoro era más pintoresca, menos trágica, alguna vez patética. Píndaro resta esplendor a sus atléticos vencedores yuxtaponiendo a sus triunfos alguna historia de la carrera de un héroe; la consecución de la victoria alza al atleta por un instante a una estatura y significación que le sitúa al lado de los héroes, transfigurando la monótona existencia cotidiana en el esplendor acrónico del mundo mítico. Esquilo puede expresar sus más profundas cavilaciones sobre la

verdadera naturaleza de la guerra en las odas de *Agamenón* sobre la caída de Troya, Sófocles halla en la historia de Edipo un vehículo para representar una visión de la vida humana que es a la vez yerma y terrorífica, y también, ya que experimentamos el valor y la resolución del héroe, y su capacidad para sufrir, extrañamente hilarante. La épica ha tendido a purificar el mito precisamente de las cosas en las que insistía la tragedia, y casi toda posibilidad de incesto, parricidio y sacrificio humano nos son presentadas en las tragedias que conocemos. El oscuro colorido de la tragedia como forma, con sus lamentos rituales y máscaras de dolor, explica esto en parte; pero sin duda es correcto ver también una nueva actitud, cuestionando y explorando, y deleitándose en las acciones extremas y los conflictos dolorosos.

En los mitos los hombres y los dioses están cercanos. Los héroes eran hijos de los dioses, más grandes que los hombres modernos, aspirantes a luchar con los dioses mismos: Aquiles le dice a Apolo en la *Iliada*: «Cómo te pagaría por esto, si al menos tuviera el poder», y tanto Diomedes como Patroclo atacan a los dioses y son ásperamente llamados al orden por Apolo: «¡Recordad lo que sois! Los Dioses y los hombres nunca pueden ser iguales» (*Iliada*, 21.20, 5.440, 16.705).

En los mitos vemos constantemente a hombres tentados de ir más allá de los límites mortales: sentimos placer cuando amplían nuestro concepto de los poderes humanos, y entonces un placer distinto ante su inevitable derrota o destrucción. Agamenón caminando sobre los tapices preciosos, Ayax diciéndole a Atenea que no la necesita, Hipólito desafiando a Afrodita, los jefes griegos en las *Troyanas* comportándose con arrogancia y crueldad ignorando la ruina que los dioses han planeado para ellos, Aquiles al final de la *Iliada* obligado a entenderse con la mortalidad que le relaciona con sus enemigos —todos estos y muchos más son ejemplos del uso del mito que ocupó el centro de la cultura griega. La misma idea de la limitación humana está expresada de una manera menos trágica en los mitos que dicen que la vida podría ser lo que deseamos que sea: pacífica, hermosa, eterna, sólo que tiene que ser separada de nosotros de alguna manera, en el tiempo (la Edad de Oro) o en el espacio (los Hiperbóreos a espaldas del viento del Norte; los Etíopes donde el sol nace y se pone). La existencia de tales imágenes es como la existencia de los dioses benditos: definen por contraste la suerte real del hombre.

Quedan dos cuestiones en pie: la primera es la del destino del mito en Grecia tras el surgimiento de la filosofía técnica y la historia, la prosa y el racionalismo al final del siglo v. Las genealogías míticas dejaron paso a una concepción de la historia que trataba de excluir lo sobrenatural: el mismo Tucídides dice, bastante inflexiblemente, que «la ausencia del elemento mítico» puede hacer que su *Historia* sea menos amena en lo inmediato, pero que será más instructiva. Las especulaciones cósmicas del mito dieron paso a la filosofía, y los presocráticos, cuyas mentes, de manera casi natural, trabajaban de una forma casi mítica, son rechazados por esa misma razón. Aristóteles puede decir fríamente que «Hesíodo y los escritores teológicos sólo se entendían con lo que a ellos

mismos les parecía plausible, y no tenían ningún respeto por nosotros... Pero no es lícito tomarse en serio a escritores que exhiben un estilo mítico; en cuanto a los que proceden intentando probar sus afirmaciones, debemos interrogarles...» (*Metafísica*, 2.1000ª9). Cuando añadimos a esto el criticismo moral sobre el contenido de los mitos, que había sido voceado durante por lo menos un siglo, y que llevó a Platón a pedir que los mitos fueran censurados, está claro que el tiempo de los mitos como vehículo del pensamiento serio había pasado. *Mythos* ahora se convierte en opuesto a *logos*: una «historia», un «cuento de viejas», opuesto a un «informe racional», «una definición».

Platón se inventó sus propios mitos. Algunos de ellos son verdaderamente memorables, pero son radicalmente distintos de los viejos, y cuidadosamente escrutados por su inventor para evitar la impropiedad o el pesimismo. Los viejos mitos se mantenían vivos en los cultos locales; siguieron acosando a la poesía, desde los *Himnos* de Calímaco a las *Dionisíacas* de Nonno en el siglo v a. C., y constituyendo la materia temática central de la pintura y la escultura; en la poesía latina también los mitos griegos tenían un gran futuro, desde la frivolidad de Ovidio a la seriedad de la *Eneida*. Pero el medio natural de la argumentación seria es ahora la prosa; y la mitología, y la poesía con ella, se hizo cada vez más decorativa; se admitía que era un adorno entrañable e indispensable mucho más que esa cosa seria que había sido antes de 400 a. C.

La segunda de las cuestiones pendientes es el análisis de los mitos. Este capítulo ha ido sugiriendo que hay mitos de distintos tipos y de orígenes variados, y que no servían todos para un solo fin; que no hay, de hecho, una clave para todas las mitologías. Sigue siendo posible descifrar algunos mitos, analizarlos y, según la frase estructuralista, «decodificarlos». Si renunciamos al concepto de una sola llave para todos los mitos, ¿es cierto que cada mito separado puede ser analizado?

El mito de Adonis servirá como ejemplo serio. Su madre Mirra se enamoró de su propio padre y concibió un hijo de éste. Fue metamorfoseada en árbol de incienso. El niño era precioso desde su nacimiento, y Afrodita misma se enamoró de él. Se lo entregó a Perséfone en un arca, pero también Perséfone se enamoró de su belleza; las diosas tuvieron que compartir sus favores. Fue muerto por un jabalí mientras cazaba, y todos los años las mujeres se lamentan por ello. Este es a grandes rasgos el mito. Para Frazer, Adonis era una divinidad de la vegetación y la fertilidad, que moría cada año y volvía a la vida con las nuevas cosechas; pero se apuntó que ninguna fuente antigua menciona siquiera una resurrección de Adonis. Recientemente ha habido dos intentos interesantes de desvelar el mito.

M. Detienne brinda un análisis estructuralista. Para él el mito tiene que ver con el matrimonio, y con el exceso y la mediación. Adonis, concebido irregularmente, es precozmente atractivo y muere en la adolescencia. Los «jardines de Adonis» que son plantados en su honor consistían en plantas de raíces superficiales que de la misma manera crecían rápidamente o se secaban, volviéndose estériles. Como su carrera sexual se oponía a la norma reproductora

del matrimonio, de la misma manera sus jardines eran lo opuesto a la verdadera agricultura. Su fiesta tenía lugar en los sofocantes y sensuales días caniculares. Las especias perfumadas asociadas con su madre mediaban entre los dioses y los hombres, en rituales de sacrificio; y también juegan un papel de atracción entre los sexos, que en el seno del matrimonio puede ser bueno, pero que también puede amenazar convertirse en mera sensualidad. Y el incienso es el alimento de los dioses, con el cual los hombres no pueden subsistir: el Fénix es la criatura asociada con ellos, y es solitaria y sin sexo. Detienne halla cuatro «códigos» en la historia: botánico, zoológico, alimentario y astronómico. El informe completo, al cual un sumario tan corto no puede hacer justicia, está trabajado con gran brillantez.

W. Burkert también ha analizado el mito de Adonis. Empieza: «Si tomamos el "mito de Adonis" como la historia de su muerte por un jabalí...» Esta historia está sacada de un mito de los antiguos sumerios, sobre un cazador llamado Dumuzi. La pelea entre Afrodita y Perséfone por el muchacho es un conflicto entre el amor y la muerte; Adonis es un cazador, y el luto por él es en realidad un medio por el cual los cazadores exteriorizan sus sentimientos de ansiedad y culpa por matar animales.

Si miramos estos dos informes capaces y enterados del mismo mito, vemos que no tienen nada en común. Parecen estar explicando dos historias distintas, y partir de dos posiciones totalmente diferentes, que reflejan los intereses respectivos de los dos estudiosos. Es imposible imaginar un proceso de discusión que hiciera prevalecer al uno sobre el otro. Esto, claro está, plantea la cuestión del status lógico de este tipo de teoría. ¿Qué *son* estos informes sobre Adonis, si realmente no se puede discutir sobre ellos? Creo que la respuesta está en que tenemos aquí más de dos mitos. El Dios moribundo de Frazer tuvo un gran éxito en poesía y en las novelas; aunque ahora es despreciado y desechado por los antropólogos, era un mito poderoso, para el hombre moderno. Pocos estudiosos escriben tan bien como Frazer, pero la facultad mitológica sobrevive en algunos de ellos. Algunos mitos son, según he sugerido, sencillos de analizar; pero otros se escapan, son complejos, tienen muchas facetas. Según la mentalidad del analista se ven distintos elementos en ellos, como pasa con la interpretación de los sueños. En la antigüedad misma los mitos eran a menudo reinterpretados. Para muchos mitos podemos desde luego encontrar fogonazos de comprensión sugestivos y hasta poéticos. Pero aprehender el «significado» puede ser tan desesperanzador como asir las sombras evanescentes de los muertos.

Hesíodo

El primer autor de una mitología sistemática es también la primera personalidad de la literatura griega, el poeta Hesíodo. Es probable que estuviera componiendo sus poemas hacia 700 a. C. La forma impersonal de la épica

homérica no admitía revelaciones personales algunas por parte del poeta, pero Hesíodo se sale de su camino para contarnos bastantes hechos: que su padre venía de Cime (en la costa de Asia Menor, ligeramente al sur de Lesbos), dejando su casa—

> No escapando de la prosperidad, ni de la riqueza y felicidad,
> sino de la perversidad de la pobreza, que Zeus concede a los hombres.
> Se estableció junto al Helicón, en un sitio pobre, el mejor que pudo:
> en Ascra, mala en invierno, peor en verano, nunca buena.
>
> (*Trabajos y días*, 637-40)

Ascra está en Beocia, y el padre de Hesíodo se había establecido muy lejos de casa. Hesíodo también nos dice que se hizo cantor cuando encontró a las Musas bajo el Helicón y que le dieron un báculo y le inspiraron una canción; que acudió a las celebraciones funerarias de un tal Anfídamas de Cálcide, en Eubea, cruzando el estrecho, y que ganó un premio en un concurso de canto, un trípode, que dedica a las Musas; y que tenía un hermano llamado Perses. Aunque este Perses es un problema, al que volveremos más adelante. Además de proporcionarnos estos datos, Hesíodo tiene una personalidad fuerte, que también desmarca su obra de la épica. En lugar del recogimiento aristocrático, encontramos a un orador que discute, suspicaz, irónicamente humorístico, frugal, entendido en proverbios, cauto con las mujeres.

Sus dos poemas, la *Teogonía* y *Los trabajos y los días*, son clasificados tradicionalmente como didácticos. Están escritos en hexámetros, como los de Homero, y Hesíodo se describe a sí mismo como un cantor; es natural suponer que también estos poemas se desarrollan a partir de una tradición oral. Algunos piensan que el mismo Hesíodo fue el primero que transcribió sus propias canciones. Contienen pasajes altamente poéticos, pero en general es bastante adecuada la frase de M. L. West «los hexámetros claveteados de Hesíodo». Primero compuso la *Teogonía*. Al principio Hesíodo presenta sus credenciales, explicando cómo le inspiraron las Musas y le dijeron que «cantara a los sagrados dioses inmortales, y que al principio y al final las cantara a ellas». Hesíodo cumple estas instrucciones empezando muy al principio con el Caos (algo así como «espacio abriéndose», no «desorden»), luego Gea/la tierra, el ancho asiento de dioses y hombres, y el Tártaro bajo la tierra, y el Amor. Gea/la tierra da a luz a Urano/el Cielo —los nombres dobles son un intento de transmitir el doble aspecto de estos seres, que son a la vez los elementos naturales y personalidades antropomórficos. Así, Urano es «sideral», pero también engendró hijos con Gea y después «los escondió desde su nacimiento en una grieta de la Tierra y no les dejó salir a la luz; y se alegraba en su maldad».

El principio de los dioses es el principio del mundo, y la teogonía incluye la cosmogonía. La Tierra es lo primero que se requiere, ya que todo lo demás está situado con referencia a ella, o encima o debajo de ella. El Cielo, como hemos visto, es secundario con respecto a la Tierra, pero es un buen compañero, ya que es de tamaño semejante; y puesto que la Tierra, de la que nacen

las cosas, es obviamente una madre, Urano/el Cielo tiene que ser un padre. El mundo, pues, es construido y poblado por una serie de uniones sexuales que producen descendencia. Esto explica incidentalmente por qué al Amor se le da una posición en momento tan temprano. El Amor no tiene hijos propios, sino que es el principio de procreación que debe crear el mundo. La idea es simple, pero podemos ver a Hesíodo desarrollándola: una cosa puede ser «descendiente» de otra en muchos sentidos distintos.

Los hijos de la Noche servirán de ejemplo. La Noche dio a luz al Destino negro y a la Muerte, y a la Miseria, el Castigo y la Lucha (y otros desagradables), y al Sueño y a la tribu de los Ensueños, y al Engaño y a la Ternura, y al Día y al Eter, y a las Hespérides. La Muerte es oscura e inactiva, *como* la Noche; el Engaño quizá partió simplemente como uno de los elementos desagradables, pero sugería seducción —y los juegos amorosos ocurren por la noche; el Día nace, visiblemente, *de* la Noche, y el Eter es el firmamento iluminado por la marcha de la Noche; las Hespérides simplemente viven al Oeste, por donde el sol se pone. Sin duda, gran parte de esto es un invento de Hesíodo. La concepción puramente mitológica de la genealogía ha sido medio cambiada en un invento intelectual para imponer un tipo diferente de orden en el mundo.

La historia empieza con Gea y Urano. Zeus todavía no está en escena; de hecho es el nieto de Urano/el Cielo, y su padre Cronos el de los aviesos planes fue el supremo entre ellos dos. Hesíodo cuenta la historia, conocida de Homero, de la sucesión de los dioses del firmamento. Primero mandaba Urano, pero suprimió a sus hijos, y Gea convenció a su hijo Cronos de que le castrara. Cronos a su vez devoró a sus propios hijos, hasta que su esposa Rea le dio una piedra para que se la comiera en lugar de Zeus; el niño Zeus fue llevado a Creta, obligó a su padre a que vomitara a sus hermanos, y junto a ellos y otras ayudas venció a Cronos y a sus Titanes y los echó al Tártaro. Esta historia bárbara fue siempre una rareza. El nombre propio de Zeus (análogo al latino *dies*, «día») significaba «firmamento», aunque los griegos clásicos lo habían olvidado; y era extraño que tuviera un abuelo cuyo nombre transparente es la palabra ordinaria griega para «firmamento». Más aún, tanto Urano como Cronos apenas aparecen como realidades en el culto. En este siglo descifrar cierto número de lenguas del antiguo Cercano Oriente ha mostrado que la historia es una versión de otra muy arcaica, conocida por los hititas hacia 1200 a. C., por los hurritas y los fenicios, y recitada en Babilonia anualmente en el poema conocido por *Enuma Elish*, quizá hasta 600 años anterior. Su origen último parece ser sumerio. En estas historias orientales encontramos una sucesión de dioses, y los motivos de la castración, la acción de tragar y el recurso a la piedra en aspectos que, aunque con variaciones, muestran que el parecido con Hesíodo no es una coincidencia. Y vemos que mientras los predecesores de Zeus son sombras cuya existencia está prácticamente limitada a este mito, en Mesopotamia sí que se alzó una ciudad y desposeyó a otra del poder supremo, y a la vez dio a su propio dios la posición suprema en el Cielo: así Marduk

de Babilonia sustituyó a Enlil de Nipur. El mito se hizo real en un trasfondo mesopotámico como no lo hizo en Grecia.

La influencia oriental es, pues, cierta para un importante mito de Hesíodo. Esto plantea la cuestión del carácter de estos poemas vistos en conjunto; porque tanto la literatura cosmogónica como la que podría llamarse «sabia» estaban extensamente repartidas por el Cercano Oriente. Aparte de Mesopotamia las encontramos en Egipto, entre los fenicios y los cananeos, y desde luego entre los hebreos. Pueden encontrarse paralelos chocantes de los versos de *Los trabajos y los días* en el Libro de los Proverbios; el Génesis se abre con la creación del mundo antes de empezar con las genealogías humanas y los orígenes de las diversas naciones. Los griegos arcaicos se encontraron en un mundo



ZEUS FULMINA CON EL RAYO A UN GIGANTE O TITAN. En la esquina del frontón del templo de Artemis en Corcira (Corfú), de principios del siglo VI a. C. Monstruos apotropaicos como la Gorgona (que figura en el centro de este frontón) o escenas violentas del poder olímpico como ésta, son temas favoritos en la decoración de templos arcaicos. Más tarde las escenas están más estrechamente referidas al culto o a la historia local. El gigante es aquí completamente humano. Zeus desnudo como es común en dioses y héroes, despliega su poder y refleja la tolerancia y el orgullo griegos en la desnudez.



ZEUS FULMINA A UN MONSTRUO. Este vaso, realizado en una colonia calcídica del sur de Italia en 550-525 ca. a. C., muestra a Zeus atacando con el rayo a un monstruo masculino con alas y piernas como serpientes. Su identidad no es segura pero podría ser Tifón. En Hesíodo, este monstruo tiene cien cabezas de serpiente, pero los artistas raramente siguen las prescripciones literarias para tales criaturas, y las componen a partir de diversas fuentes, a veces de Oriente próximo. Los gigantes, a menudo tienen piernas de serpiente en el arte posterior pero raramente alas.

que contenía civilizaciones antiguas e impresionantes, a los que no estaban preparados para descalificar como «bárbaros». La influencia oriental, puesto que la historia de Zeus está tan firmemente arraigada en Homero y Hesíodo, puede muy bien remontarse al período micénico.

La *Teogonía* no habla para nada de la creación del hombre. En cambio, como el Génesis y otras leyendas, imagina que hubo un tiempo en que el hombre existía, pero no la mujer. La creación de la mujer tuvo lugar de la manera siguiente, como consecuencia de las peculiaridades del ritual de sacrificio griego. Una vez el inteligente Prometeo (un dios, no un hombre: pero sus acciones implicaron a los hombres para siempre) engañó a Zeus con un astuto reparto de un buey sacrificado. A un lado puso la carne, haciendo que pareciera escasa y poco atractiva en medio de la barriga del animal: al otro puso los huesos, cubriéndolos con una sabrosa capa de grasa. Zeus, notando la desigual división, agarró la grasa y los huesos; y es por eso por lo que, desde entonces, los huesos y la grasa constituyen la parte de los dioses, mientras que los hombres se deleitan con la carne. El sentido original del ritual del sacrificio no era alimentar a los dioses en absoluto, sino devolverles los huesos que eran la estructura básica del animal, probablemente como un plan mágico para asegurar que ellos a cambio en el futuro no apartarían a los animales de los cazadores. Más tarde, se creyó necesario dar una explicación a una costumbre que otorgaba

al devoto todos los trozos buenos. La explicación es más antigua que Hesíodo, que dice:

sino que planeó en su corazón males contra los mortales que iba realmente a cumplir.
Zeus con eterna sabiduría advirtió el engaño y no se dejó embaucar.
Levantó con ambas manos la blanca grasa y su cólera fue terrible
cuando vio los blancos huesos debajo, hábil truco de Prometeo.

(*Teog.* 550-5)

Vemos el intento, bastante al modo de Hesíodo, de preservar la omnisciencia de Zeus, aunque la historia asume claramente que el dios se pilló los dedos.

Hesíodo desarrolla su historia para tratar de otros dos grandes rasgos del mundo: el fuego y la mujer. La cólera por su engaño lleva a Zeus a privar a los hombres del fuego, pero Prometeo lo volvió a traer en un tubo hueco. Aún más encolerizado, Zeus inventó a la primera mujer, la madre de la desastrosa raza de las mujeres, que viven con los hombres como los zánganos con las abejas, parásitas y libertinas; aunque necesarias, si un hombre no quiere quedarse sin hijos que le cuiden cuando sea viejo. Vemos el contraste entre esta misoginia campesina y la trágica clarividencia de la *Iliada*, cuando comparamos la descripción de Aquiles a Príamo de las dos tinajas del bien y del mal con las que Zeus da a la humanidad o una mezcla de ambos o el mal sin mezcla: «Así trataron los dioses a mi padre Peleo... y tú también, anciano, oímos que fuiste feliz una vez, antes de la llegada de los aqueos...» (*Iliada*, 24.534 y ss.), con Hesíodo, diciendo que si un hombre consigue una buena esposa, tiene algo con que compensar lo malo; pero con una mala la vida es insoportable (*Teog.* 607 y ss.).

El poema establece que Zeus es el dirigente, y se extiende (el final original se ha perdido) en un catálogo de la descendencia de los amores divinos y humanos. En el siglo v Heródoto pudo decir de Hesíodo y Homero (en ese orden), «Ellos fueron quienes compusieron la teogonía para los griegos, dando a los dioses sus títulos y asignándoles sus honores y sus ocupaciones». Hasta cierto punto Hesíodo fue una autoridad en estas materias para los griegos posteriores, pero no había ningún tema de aceptación universal. Su cuenta de nueve musas no impidió a otra gente hablar de tres, cuatro, cinco, siete u ocho en cuanto al número de ellas; la Hécate de Hesíodo es bastante diferente de la diosa que encontramos en cualquier otro sitio.

Los trabajos y los días es evidentemente un trabajo posterior. En la *Teogonía* Hesíodo ponía en la lista de los horribles hijos de la Noche a la Lucha; pero en los *Trabajos* se lo ha pensado mejor, y ahora le parece que después de todo hay dos tipos distintos de Lucha. Una es mala, pero la segunda, característicamente llamada «La Mayor», queriendo decir «La Mejor», es un saludable espíritu competitivo que hace que los hombres trabajen. Porque su hermano Perses se ha estado portando mal, exigiendo más de su parte de la herencia y sobornando a los «reyes» locales para que se la adjudiquen a él. En lugar de esa clase de maldad, debería trabajar:



GUERRERO PELEANDO CON UN CENTAURO EN BRONCE, AMBOS CON YELMO. Estilo geométrico de finales del siglo VIII antes de Cristo. El Centauro no es necesariamente la criatura combatida por un Heracles o un Teseo en escenas posteriores, sino un monstruo generalizado del mal, posiblemente un gigante o un Titán. Las identidades en estos tiempos lejanos no son seguras.

VASO EN RELIEVE DE BEOCIA, de un tipo realizado al mismo tiempo en Beocia y en las islas griegas a mediados del siglo VII. PERSEO DECAPITA A LA GORGONA MEDUSA. Perseo porta su casco que le hace invisible, y sus sandalias mágicas, y lleva una pequeña bolsa para llevar en ella la cabeza. Mira hacia otro lado puesto que la cabeza petrifica literalmente. La Gorgona tiene cuerpo de caballo porque su padre era Poseidón, dios de los caballos, y ella dará a luz al caballo alado Pegaso en los estertores de su muerte. Los artistas posteriores generalmente no le dan cuerpo de caballo, sino humano con alas, y un rostro distinto, de máscara de león.



DECORACION DE UN ASA DEL VASO FRANÇOIS, una vasija ateniense para mezclar (crátera) grande, de 66 cm. de altura, encontrada en Chiusi en Etruria. Es uno de los más antiguos vasos atenienses dedicado completamente a la decoración con figuras —270 figuras humanas y animales con 121 inscripciones, pintado ca. 570 a. C. Se muestra aquí a Artemis en su antiguo aspecto de señora de los animales, y alada, un modelo que puede deber mucho a Oriente próximo: más tarde, su relación con los animales cambia y ella aparece como cazadora. El guerrero conducido desde el campo de batalla es un grupo tópico cuyas figuras están identificadas como Ayax con Aquiles, como era costumbre, pero no exclusiva, en otras obras.

Trabaja, Perses, divino descendiente, para que Hambre te odie,
pero la venerable Démeter te quiera y llene tu granero de riqueza.

(299-300)

El poema se inicia con reprensiones morales, forjadas domésticamente de todas las maneras que se le ocurren a Hesíodo; se vuelve a una relación más o menos sistemática del año del granjero, así como de agricultura y de vinos, con preceptos misceláneos y una larga digresión sobre la navegación a vela. «Si te invade el deseo de trasladarte incómodamente por mar», dice el poeta sintomáticamente, «te contaré los caminos del mar»,

> No como un experto marinero, pues nunca crucé en una nave el ancho Ponto,
> a no ser de Aulis a Eubea.
>
> (549-50)

—una distancia de unas 100 yardas. Pensamientos morales, de los buenos y malos medios de conseguir una subsistencia, y de la tierra que Perses ha robado al poeta, cristalizan gradualmente en un informe del año del granjero, lo cual no era lo que se esperaba al principio.

Perses, el mal hermano, parece al principio que ha estafado a Hesíodo y que está viviendo en la parte fértil de la tierra: «Aclaremos el caso de nuevo, con una decisión equitativa» (35). Pero más adelante resulta que está empobrecido y viviendo a costa de Hesíodo. Despójate para sembrar y despójate para arar, dice el poeta, no sea que te veas forzado a pedir, «como ahora vienes a mí: pero no te daré nada más» (396). La discrepancia ha llevado a algunos a pensar que Perses es ficticio, un simple pretexto para que el poema se sostenga. De hecho es bastante habitual en las obras de didactismo moral que tengan un marco narrativo. El Eclesiastés es puesto en boca de un desengañado viejo rey de Israel; y en otras literaturas del Cercano Oriente encontramos una obra sumeria en forma de una reprensión paterna hacia un hijo pródigo, textos de sabiduría egipcia hablados por visires o sacerdotes caídos en desgracia, etc. La narrativa trata evidentemente de captar la atención del lector por las instrucciones.

Pero no es fácil imaginar que Hesíodo pueda haber recorrido el campo cantando un canto que acusaba a los magnates locales de Ascra de ser «bribones devoradores» y pidiendo la venganza del cielo sobre toda la comunidad, si todos supieran que el caso era ficticio. Los detalles acerca del padre, además, parecen verdaderos: es difícil entender por qué Hesíodo habría inventado ese tipo de trasfondo para sí mismo. Por tanto probablemente la explicación tiene dos vertientes: la canción fue formándose y acrecentándose en su mente, por lo que la situación de Hesíodo y su hermano pudo desarrollarse y cambiar; y también el cambio de enfoque y el énfasis del poema llevó al poeta a hacer



LA CAZA DEL JABALI DE CALIDON, en el cuello del vaso François (ver ilustración de la p. 112). Un motivo épico para introducir muchas figuras heroicas importantes. Atalanta (de piel blanca a la izquierda), da el primer golpe, pero Meleagro, delante del jabalí, lo mata. Los Dióscuros detrás del animal, comparten una lanza.

que su hermano, en ciertos momentos, encajara en las cosas que quería decir

Otro tema en el que Hesíodo ha seguido pensando es en el mito de Prometeo. En los *Trabajos* quiere una explicación general de la dureza de la vida y de la necesidad de trabajar: esto también se lo proporciona el mismo mito Esta vez su humor es aún más triste: el Padre de los dioses y los hombres «se rió a carcajadas» cuando prometió un merecido castigo para los hombres (59) y la mujer —ahora se llama Pandora— no es sólo una calamidad en sí misma escondiéndose bajo su apariencia seductora «la mente de una perra y un corazón de engaño» (67); levanta la tapa de una gran tinaja en la que han sido encerrados males y enfermedades de todo tipo hasta entonces. Con lo que ahora el mundo está lleno de ellos. «No puedes evitar la voluntad de Zeus» (105) Pensamos en Eva, también cargada con la responsabilidad de todo lo que es insatisfactorio en el mundo.

Esta historia, aunque contada elípticamente en algunos puntos, discurre fácilmente. Es típico de Hesíodo que al final de ella está temporalmente atascado para seguir con su poema, y sólo puede decir «Ahora si queréis os contaré otra historia», esta vez una versión de la decadencia de la Edad de Oro del paraíso perdido, por medio de las cada vez más inferiores edades de plata y de bronce, hasta la horrible edad de hierro en que tenemos la desgracia de vivir. Esta es otra idea oriental: Hesíodo la ha adaptado burdamente a los conceptos griegos sobre el pasado insertando la edad de los héroes, que no podía quedarse fuera, entre la edad de bronce y la nuestra. Los héroes son, como tienen que ser, «mejores y más virtuosos» que los fieros guerreros de la edad de bronce, y esto estropea la estructura elegante de la historia; pero a Hesíodo, creemos, le parece muy difícil adaptar sus pensamientos a la forma de la historia, y tiene que aceptar estas incongruencias.

También es típica de Hesíodo la forma en que, en los primeros trescientos versos de los *Trabajos*, oscila entre dirigirse a Perses y dirigirse a los «reyes». Tiene cosas que decir a ambos. «Contaré una fábula a los reyes», dice, y cuenta del halcón que atrapó al ruiseñor:

> El ruiseñor se lamentaba lastimeramente, pero la réplica del otro fue dura:
> «Infeliz, no llores, que ahora te tiene uno más fuerte que tú,
> e irás por donde yo te lleve, por muy dulce que cantes,
> y te soltaré si quiero o te convertiré en mi comida.»
>
> (205 y ss.)

Al llegar a este punto, Hesíodo le dice a su hermano: «No trates de comportarte violentamente: un hombre pequeño no puede vencer.» Esto sugiere los peligros de actuar mal en general, que se extienden al conjunto de la comunidad; por tanto se dirige a los reyes, instándoles a que recurran a la justicia (248 y ss.): el ojo de Zeus lo ve todo; luego vuelve a Perses —quien debería olvidarse de la violencia y acordarse de la justicia. «Porque Zeus ha hecho lícito para los peces y las fieras y los *pájaros que vuelan* que se coman unos a otros, porque no tienen justicia; pero a los hombres les ha dado justicia...» Esto,

como el énfasis sobre los pájaros ayuda a mostrar, es la moraleja de la historia: los reyes me han tratado como los animales se tratan unos a otros, sin pensar en lo justo o injusto. Pero con la dificultad de dirigirse a la vez a dos blancos, al final es Perses el que recibe la moraleja pensada para los reyes.

Algunas partes del poema están más claramente organizadas que otras. Hay pasajes en los que Hesíodo se desliza de un pensamiento a otro. «Sé piadoso y ofrece sacrificios — invita a los vecinos a comer de la carne — los vecinos son importantes — invita a los que te inviten — dales lo que te den a ti — dar es bueno, tomar con violencia es malo — incluso cosas pequeñas — las pequeñas adquisiciones se suman unas a otras — es bueno construir almacenes — piensa en el futuro — pero la economía mal llevada puede ser mezquina — no escatimes los salarios — confiar y desconfiar pueden ser igual de fatales — desconfía de la mujer — en cuanto a tener hijos, es mejor un varón — pero Zeus proveerá de varios y te harán rico — si quieres ser rico, aquí está el Año del Granjero.» Esto sería un sumario aproximado de las conexiones mentales de los versos 336 a 383. Ahí están, pero se pueden saltar.

Otros pasajes son poéticos en un sentido más ambicioso. Las historias de Prometeo de ambos poemas están bien contadas. La batalla de los dioses y los Titanes, y la lucha de Zeus contra el monstruo Tifón (*Teog.* 674-712, 820-68) tiende a lo grandioso; más atractiva para la mayoría de los lectores será la descripción del invierno (*Trabajos,* 504-35), con los animales salvajes encogiéndose, el anciano doblado como una vara por el viento, la joven permaneciendo en casa para preservar su belleza, «y el sin hueso royéndose la pata en su casa sin fuego, triste cubil» (alusión en plan acertijo al pulpo); y la del verano, cuando «las mujeres son más lascivas y los hombres más débiles», pero uno puede disfrutar de un picnic a la sombra de una roca (*Trabajos*, 482-96).

Los poemas son por naturaleza bastante informales, y el final era bastante susceptible de que se le hicieran añadidos. Los *Trabajos* se apagan en una lista bastante improcedente de tabúes (724-59), seguida de otra de días fastos y nefastos del mes (765-828), tras la cual en la antigüedad venía una interpretación de los augurios de las aves. Es difícil saber cuánto de esto es de Hesíodo. La *Teogonía* tal como nos ha llegado lleva directamente a lo más importante de las otras obras alguna vez adscritas a Hesíodo, el largo *Catálogo de las Mujeres* o *Eeas.* Tenemos hoy fragmentos muy considerables de este poema, que organizaba las genealogías griegas heroicas retrocediendo hasta Deucalión y el Diluvio. No puede ser de Hesíodo; por ejemplo, incluye la historia de Cirene, pero Cirene no fue fundada hasta alrededor de 630. Algunos fragmentos son bastante pintorescos, pero como narrativa mítica no se puede comparar con Homero. Su materia temática fue vertida a prosa en el siglo V por historiadores míticos como Acusilao y Ferécides. Un poema épico corto llamado *El escudo de Heracles* sobrevive con el nombre de Hesíodo. Es un producto bastante espeluznante. De los otros diez poemas atribuidos a Hesíodo por uno u otro antiguo escritor, ninguno de ellos quizá sobre base alguna de sustancia, sabemos demasiado poco para decir nada significativo.

BIBLIOGRAFIA

Mito

H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology* (Londres, 1928; 6.ª ed., rústica, 1958), proporciona relatos de confianza de las principales historias mitológicas. La edición Loeb de J. G. Frazer de la antigua compilación mitológica conocida como *Biblioteca* de Apolodoro (2 vols., 1921) contiene una gran cantidad de información detallada sobre ellos. Una manera más divertida de trabar conocimiento con estos mitos es leer las *Metamorfosis* de Ovidio.

G. S. Kirk escribe sobre el carácter particular de la mitología griega en *The Nature of Greek Myths* (Harmondsworth, 1974); su libro *Myth: its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* (California, 1970; rústica) trata del papel de los mitos en diferentes sociedades con teorías modernas sobre el tema. Ambos libros muestran cierta insatisfacción con la atmósfera «racional» de la mayoría de los mitos griegos. M. P. Nilsson mostró que muchos de los mitos proceden del período micénico: *The Mycenaean Origin of Greek Mithology* (California, 1932; rústica). C. Lévi-Strauss en *Anthropologie structurale* (París, 1958, 1973) y *Mythologiques* (4 vols., París, 1964-71) aplica un análisis estructuralista radical a la mitología, principalmente a la de Sudamérica. Las obras estructuralistas sobre el mito griego incluyen la de M. Detienne *Les jardins d'Adonis* (París, 1972) y *Myth, Religion and Society,* ensayos estructuralistas editados por R. L. Gordon (Cambridge, 1981; rústica). W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (California, 1979; rústica) critica estos puntos de vista desde un punto de partida más cercano al de las investigaciones zoológicas de Konrad Lorenz y la nueva ciencia de la etología.

Acerca de las implicaciones morales del mito, véase H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (California, 2.ª ed., 1984; rústica). Bruno Snell, *The Discovery of Mind* (Harvard, 1953; rústica) da una idea sobre el uso del mito en la literatura —véanse especialmente los caps. 2, 4, 5, 12. K. Schefold, *Myth and Legend in Early Greek Art* (Londres, 1966) trata de las artes visuales; J. Seznec, *The Survival of the Pagan Gods* (Nueva York, 1961; rústica) sigue el rastro de los mitos a través de la Edad Media hasta el Renacimiento.

Hesíodo

Hay una traducción al inglés en la Loeb Classical Library (con los Himnos Homéricos). El texto moderno y comentarios del mayor interés se encuentran en las ediciones de M. L. West de la *Teogonía* (Oxford, 1966) y *Los trabajos y los días* (Oxford, 1978). El material oriental está expuesto en estos dos libros; gran parte de él ha sido reunido apropiadamente por J. B. Pritchard (editor), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, 3.ª ed., 1968). A. R. Burn, *The World of Hesiod* (Londres, 1936) sitúa al poeta en su contexto histórico. El tercer capítulo de H. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy* (Oxford, 1975) es una valiosa interpretación de Hesíodo.

BIBLIOGRAFIA EN ESPAÑOL

G. S. Kirk, *El mito: su significado y funciones en las distintas culturas,* Barcelona, Barral, 1973, 356 pp.
M. P. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega,* Madrid, Gredos, 1953.
Bruno Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo,* Madrid, Razón y Fe, 1965, 476 pp.
C. García Gual, *Mitos, viajes, héroes,* Madrid, 1981.
H. J. Rose, *Mitología griega,* Barcelona, Labor, 1970.

Robert Graves, *Los mitos griegos,* Alianza LB.
J. G. Frazer, *La rama dorada. Magia y religión,* México FCE, 1974, 860 pp.
C. Falcón, E. F. Galiano, R. López Melero, *Diccionario de la mitología clásica,* 2 vols., Madrid, Alianza, 1980.

Hesiodo

B. C. Gredos, *Obras y fragmentos,* Madrid, 1978.
Aurelio Pérez y A. Martínez.
Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Certamen, Madrid, Alianza, 1986, 179 pp.
Adelaida Martín y M.ª Angeles Martín.
Levi-Strauss, *Antropologia estructural,* Buenos Aires, Eudeba, 1968, 367 pp.

4

Poesía lírica y elegíaca

EWEN BOWIE

Sólo tenemos ejemplos de poesía en hexámetros anteriores a 700 a. C. Pero muchos géneros que conocemos a partir del siglo VII sin duda prosperaban desde mucho antes —dicho siglo nos brinda nuestra primera poesía elegíaca, yámbica y mélica porque por entonces se extendía el arte de escribir, de manera que el trabajo de los poetas celebrados podía ser registrado como no lo había podido ser el de sus predecesores. De nuestros géneros sólo el elegíaco explotó significativamente aquellas frases formularias que a la vez ayudaban a la composición y a la recitación de la épica y contribuían a su conservación oral. Más adelante, gran parte de nuestra poesía fue compuesta para audiencias privadas y con motivo de ocasiones especiales, por lo que los incentivos para la conservación oral fueron menores.

También es distinta de la épica la importancia otorgada a la personalidad del poeta o cantor. La primera persona pasa al primer plano de la atención, y «yo» (ocasionalmente «nosotros») habla de «mis» amores, pesares, odios y aventuras. A veces esto ha equivocado el camino de los estudiosos, que han visto al siglo VII como el florecimiento del individualismo. Sin embargo, no sólo esta poesía existe desde antes, sino que el «yo» de un poema no puede sin más tener por qué referirse a la persona del cantor o poeta. Como muestran las canciones folklóricas tradicionales y las populares modernas, las canciones del «yo» pueden ser cantadas con sentimiento por cualquier otro que no sea el compositor. Pocas veces nos tomamos lo que dicen como autobiográfico; a menudo incluso no conocemos al compositor. De ahí que debamos dudar en utilizar fragmentos de poetas tales como Arquíloco para atribuirles autoafirmaciones estridentes o para reconstruir biografías.

Tres preliminares más. Primero, aunque lo que sobrevive se atribuye a una docena de nombres, los géneros ejemplificados, y muchos temas conven-

cionales y acercamientos, deben haber sido ensayados por cientos de griegos en todo su ámbito geográfico. Gran parte de nuestra poesía no era, como la épica, la reserva del virtuoso, sino que estaba diseñada para ocasiones en que los aficionados contribuían. Esto está clarísimo en la tradición de los cantos tras la cena en Atenas; circulaba una rama de mirto, con la obligación de que el que la recibiera había de cantar. Los cantos, *skolia* del Atica, eran cortos y simples; y algunos hacían distinciones entre éstos y los cantos cantados por los que «tenían más talento». Esto se refiere sólo a una ciudad, pero se diseñó mucha poesía primitiva para ocasiones similares; nosotros no podríamos imaginarnos veladas en las que un virtuoso cantara mientras el resto de la gente escuchase o charlase.

En segundo lugar, la importancia relativa del texto y del acompañamiento. Se cantaba la poesía mélica y elegíaca normalmente acompañada respectivamente de la lira y el *aulos* (instrumento de viento parecido al oboe). No podemos reconstruir la melodía vocal o instrumental de ninguna canción, y sólo tenemos una idea rudimentaria de cómo pudo ser. En muchas canciones es posible que la música haya contribuido mucho más al impacto inicial que el texto, y en muchas más era parte integrante del efecto. Sin duda los textos seleccionados para la copia y la transmisión eran aquellos cuya letra era más importante que la música: pero no se olvide nunca que, incluso leyendo estos poemas en voz alta, sólo accedemos a una parte de lo que intentaban conseguir, y antes de preconizar deficiencias en su pensamiento o estilo, piénsese en lo que los cantantes modernos conseguirían sólo con sus letras.

En tercer lugar, el trabajo de casi todos estos poetas sólo ha sobrevivido en fragmentos rotos preservados por citas posteriores, o en papiros recuperados del Egipto grecorromano. Tenemos algunas docenas de poemas elegíacos presumiblemente completos, pero de los poemas melíacos que no son de Píndaro o Baquílides sólo se conservan completos media docena.

Algunos poetas compusieron en varios géneros; puesto que muchos compusieron a la vez poemas elegíacos y yámbicos, trataré estos géneros a la vez. Comparten numerosos temas y estrofas y probablemente estaban pensados para ocasiones similares. También muestran claras diferencias. La poesía elegíaca alterna el hexámetro dactílico (usado verso tras verso para la épica) con un «pentámetro» utilizado para la misma unidad métrica, el *hemiepes,* que da

—◡◡ —◡◡ —◡◡ —◡◡ —◡◡ — (hexámetro)
—◡◡ —◡◡ —//—◡◡ —◡◡ — (pentámetro)

Como la épica, los pareados elegíacos eran cantados con acompañamiento, en el caso de la elegía, el *aulos*: al ser un instrumento de viento, debía tocarlo una persona distinta del cantor. Sin duda esta presentación relativamente formal y un metro acomodándose al vocabulario épico invitaban a cierta gravedad de tono —ni el tema ni el lenguaje bajan a las profundidades sondeadas por la

poesía yámbica. Esta parece haber sido recitada, no cantada, y sus ritmos (el más común es el trímetro yámbico) aceptaban en seguida cualquier discurso. Ocasionalmente los poetas combinan los ritmos dactílico y yámbico en una forma a menudo (confusamente) llamada «épodo».

Arquíloco (c. 650 a. C.) utilizó todos estos metros. Tradicionalmente se cree que fue el hijo (bastardo, sin embargo) del líder de la colonia de Paros, Tasos, y corroboran su alto puesto en la sociedad algunos poemas dedicados a Glauco, también personaje distinguido de la historia temprana de Tasos. Probablemente sus elegías se cantaban en *symposia,* fiestas de bebedores tras festines a las que sólo acudían al parecer los varones ricos. Estos hombres estaban también a la vanguardia de la lucha de Tasos contra Tracia u otra zona de Grecia, y el tratamiento de estas luchas en algunos fragmentos yámbicos largos sugiere que Arquíloco se las tomaba en serio. También es seria una elegía que refleja la pérdida de amistades en el mar y la necesidad del hombre de soportar lo que los dioses dispongan (fr. 13). Pero también cantó el contraste entre la guerra y el canto (fr. 1), y un canto imitado por Alceo, Anacreonte y Horacio muestra cómo la jovialidad anima a suspender o burlarse de los valores habituales:

Un tracio alardea con mi escudo intachable,
que yo abandoné sin querer tras un arbusto,
pero yo conseguí salvarme. ¿Qué me importa ese escudo?
¡Que se vaya al diablo! Compraré otro que no sea peor.

La eficacia y balance de éste, quizá completo, canto, preconizan el metro elegíaco utilizado más tarde para los epigramas. Algunos poemas yámbicos eran mucho más largos. Los temas de luchas y naufragios puede que preconicen la propia vida de Arquíloco, pero en el fr. 19, que se abre con un rechazo altivo de la riqueza y el poder de los reyes, el hablante emerge no como Arquíloco, sino como un carpintero, Carón, y en otro (fr. 122) como un padre que comenta la conducta de su hija. Puede que ambas situaciones sean ficticias, pero a menudo se relaciona el fr. 122 con el supuesto asunto de Arquíloco con Neobule, deducido a partir de sus poemas en la antigüedad: cuando Licambes, padre de ella, puso fin al romance, los amargados yambos de Arquíloco llevaron a él y a sus hijas al suicidio, según se afirma. Históricos o inventados, figuran en varios poemas, especialmente en un épodo fragmentario en el que la fábula del zorro y el águila advierte a Licambes que la traición no paga. En otro, descubierto casi completo en 1973, Arquíloco le cuenta a un amigo su pasión por la hermana menor de Neobule y cómo la sedujo en un campo florido. Sus palabras «reseñadas» critican a Neobule salvajemente:

Déjame que te diga esto ahora. A Neóbule
deja que la tenga otro hombre.
¡Ay, ay! *Ella* está pasada y os dobla la edad,
su lozanía juvenil se ha marchitado
y con ella el encanto que antes tenía.

(fr. 196A.24-8)

Pero la conquista de su hermana es narrada tiernamente y sin vulgaridad:

Estas son las palabras que yo le dije; y a la muchacha entre las flores
exuberantes abracé
y la hice acostarse; con un blando
manto la cubrí, apoyando en mis brazos su cabeza,
temblando de miedo
como un cervatillo [ ]
dulcemente con mis manos acaricié sus [pech]os.

(Ibid. 42-8; los corchetes indican las lagunas)

El poema extiende la lista conocida de temas y tonos de Arquíloco. Los fragmentos insuficientes de sus casi contemporáneos Tirteo, Calino y Mimnermo, que también compusieron poesía para el *symposion*, apenas pueden sugerir una versatilidad semejante, pero su altura puede reflejarse adecuadamente en lo que sobrevive. La única elegía significativa que tenemos de Calino de Efeso exhorta a los jóvenes a que luchen por su país; así también las elegías de Tirteo a favor de Esparta, cantadas (según las fuentes del siglo IV) en los banquetes durante las campañas. Mimnermo de Colofón también cantó exhortaciones marciales (fr. 14) pero lo que le inmortalizó fue el canto sobre el amor, la juventud y la edad. Tirteo urge a un guerrero a que

con su escudo vaya frente al enemigo
considerando su propia vida enemiga y las negras Keres
de la muerte le sean queridas como los rayos del sol.

(fr. 11. 6-8)

Mimnermo utilizó esta imagen para alabanza de la juventud y aborrecimiento de la edad:

Nosotros, como las hojas que cría la estación florida
de la primavera, cuando germina con los rayos del sol,
como ellas disfrutamos de las flores de la juventud
por brevísimo tiempo, sin que sepamos por los dioses nada del mal
ni del bien. Junto a nosotros están las Keres siniestras,
una con el plazo de la funesta vejez y otra el de la muerte.
El fruto de la juventud es tan breve
como el sol que se esparce en la tierra.

(fr. 2. 1-8)

Estos temas eran adecuados para los *symposia,* pero revelan poco sobre la sociedad de Mimnermo en general. Incluso en la Esparta guerrera, después de todo, donde Tirteo demuestra la popularidad de la elegía, las elegías alababan la bebida; y el legislador ateniense Solón se entusiasmaba cantando al amor y la buena vida (fr. 23, 25, 26). Sin embargo, los poemas de Solón también ejemplificaban el tratamiento prolijo de los temas políticos —sin duda tópicos comunes en las conversaciones de sobremesa, y por tanto no es tan

sorprendente que sean susceptibles de cantarse en la misma situación. Una anécdota caprichosa sitúa a Solón recitando en el ágora una elegía de 100 versos instando a los atenienses a volver a conquistar Salamina; pero, al igual que otros fragmentos políticos, esta canción es simplemente una forma particular de la manera reflexiva y exhortativa de la elegía. Otra (fr. 13) es la más larga de las elegías tempranas que han llegado hasta nosotros. En sus setenta y seis versos (probablemente un poema completo) Solón ruega para que la riqueza —pero si es bien adquirida, porque Zeus castiga el mal— se mude al vacío de las esperanzas de los hombres; se extiende en una lista de diferentes actividades humanas, y vuelve al éxito incierto de los actos —lo incierto evita que la codicia atraiga la ruina enviada por los dioses. A pesar de su construcción deslavazada, el poema tiene fuerza, ímpetu y varias imágenes llamativas. Los yambos de Solón, aparentemente todos políticos, explotan menos el vocabulario poético, pero también aquí hay una personificación emotiva de la «Tierra Negra, la madre más grande de los dioses olímpicos» (fr. 36.5-6), llamada a testimoniar cómo Solón la liberó, al suelo del Atica, aboliendo la servidumbre. Nótese también que en estos poemas (fr. 33) Solón, como Arquíloco, hace que hablen otros por él.

Unico entre los poetas elegíacos y mélicos tempranos, Teognis de Mégara (c. 540 a. C.) nos ha sido transmitido en parte en una tradición de manuscrito continuo. Menos afortunado para él es que los 1.400 versos que le han sido adjudicados son una mezcla de los suyos y de las elegías de otros; y los recortes, como es natural en una antología, son más numerosos que los poemas enteros. A pesar de ello la colección no tiene precio. En primer lugar, gran parte de la obra de Teognis es identificable porque está dirigida a su amigo Cirno: oímos a un oligarca sentencioso, amargado por la pérdida de poder de su clase y desconfiando de todo lo que le afecta. Algunas canciones se distinguen, sobre todo las 237-54 (probablemente completas) en que prometen confiadamente a Cirno la inmortalidad poética, sólo para concluir:

> Sin embargo, yo de ti no recibo ni una pizca de respeto
> sino que, como a un niño pequeño, me engañas con cuentos.

En segundo lugar, el hecho de que los lugares comunes de Teognis sobre la amistad, el vino, o la riqueza fueran transformados en el coro de un libro de canciones expone el nivel general del canto y de los temas preferidos de los *symposia* hacia 500 a. C. Por último, varios fragmentos se sobreponen a las citas de otros elegíacos por todas partes, aumentando el trabajo conocido de éstos.

Aunque sobreviven algunas piezas del siglo V, por entonces la elegía, como los *symposia* aristocráticos, está en declive; en el siglo IV está muerta. La poesía yámbica también desaparece, al ser absorbidos sus metros por el teatro ático. Incluso porque sus fragmentos yámbicos culminantes están demasiado dispersos para permitir una reconstrucción fiable del género. Se destacan algu-

nos poetas distintos de Arquíloco y Solón. Semónides, que condujo una colonia de Samos a Amorgos c. 630 a. C., compuso una ingeniosa pieza machista cuyos 118 versos comparan a las mujeres poco lisonjeramente con varios animales (fr. 7). La amarga invectiva marca un fragmento yámbico de Anacreonte (fr. 318); otro, dirigido a una desagradable muchacha, como si fuera una potranca indómita en un continuado doble sentido, exhibe la agudeza que domina su poesía mélica (cf. *infra,* p. 127). Pero quien explotó de una forma más colorista la autobiografía y la invectiva fue Hiponacte de Efeso (c. 540 a. C.). Las plegarias a Hermes, Dios de los ladrones y las sórdidas orgías con la querida del escultor Búpalo, nos trasladan más abajo socialmente de lo que Hiponacte probablemente vivió. Quizá llevó un paso más adelante la mezcla de fantasía y realidad de Arquíloco, y sus poemas completos podrían mostrarnos un colofón interesante a la tradición yámbica.

Codo con codo con la recitación yámbica y la elegía acompañada de *aulos,* ambas compuestas para la ejecución individual, floreció para ser cantada con la lira la poesía mélica. Esta se cantaba a veces individualmente (como las canciones de Safo y Alceo) y a veces en coro (como las de Alcmán y Píndaro). Considerando que la elegía tuvo su origen en Jonia y retuvo rasgos del dialecto jónico incluso en la dórica Mégara y en Esparta, la poesía mélica era familiar en todas partes. Cuando alguien cantaba con la lira, por tanto, usaba su lengua vernácula, que ayudaba al estilo directo a menudo preconizado en la monodia arcaica. Aparte de algunas canciones de trabajo, la mayor parte de la monodia parece, como la elegía, estar compuesta para las *symposia* o reuniones femeninas similares. Dichas reuniones existieron, al menos en Lesbos, puesto que es de Safo de Lesbos (c. 600 a. C.) de quien proceden algunas de nuestras obras maestras.

La personalidad poética de Safo es tan clara como oscura su vida. La cantora está siempre enamorada: el patronazgo de Afrodita la ayuda a ganarse a las muchachas que la rechazan (fr. 1); para ella el objeto amoroso eclipsa a cualquier otra cosa que la humanidad admire (fr. 16); el deseo precipita el colapso físico completo (fr. 31). El amor no es sólo el centro del universo de Safo, *es* su universo. Cuando no está creando un canto acerca de «sus propios» sentimientos, se presenta a sí misma consolando a una amiga a la que deja llorando:

«De veras quisiera estar muerta»
ella me dejaba y entre muchos sollozos
[me] decía:
«¡Ay, Safo, qué mal lo pasamos!
cuán a mi pesar te dejo.»
Y yo, respondiendo, le dije:
«Vete contenta y acuérdate de mí, [ ]
[ ] pues sabes cómo te quería.
Y si no, quiero recordarte
[ ] y cuánto gozamos.

Porque muchas coronas de violetas
y rosas [ ] juntamente
y [ ]te pusiste junto a mí.
Y muchas guirnaldas
entretejidas hechas de flores [ ]
variadas alrededor de tu cuello suave.
Y ungías tu piel
con un perfume precioso
y digno de un rey.
Y sobre un lecho
mullido [ ]
junto a la delicada
provocaste el deseo [ ]
Y no había [ ] nada
sagrado [ ]
de donde estuviéramos ausentes
Ni arboleda [ ]
[ ] sonido
[ ]»

(fr. 94)

Estos versos ilustran bien el lenguaje y la presentación sencillos de Safo. Los recuerdos de placeres compartidos muestran que, cualesquiera que sean los papeles (por ejemplo, profesor de música) alegados ante la insuficiente evidencia de ciertos poemas, reclamó el de amante de muchachas sin rubor y abiertamente. Presumiblemente sus oyentes conocían, y podían comprender, sus pasiones en curso, aunque en dos canciones (frs. 1, seguramente completo, y 31) Safo, al declarar su amor, no da el nombre. Nombra a las muchachas cuando el interés de Safo es menos inmediato: Anactoria, cuya ausencia provoca la exaltación del objeto amoroso en fr. 16, o Atis, recordada como una pasión pasada en fr. 49. El papel de Atis es distinto en fr. 96, donde la consuela por la partida de *su* amada. Se busca el consuelo en el recuerdo del afecto mutuo (cf. fr. 94), pero también en la belleza de la amada:

Ahora ella se distingue entre las mujeres de Lidia
como a veces, al ponerse el sol
la luna de dedos de rosa
vence a todas las estrellas; y su luz
se esparce sobre el mar salado
y lo mismo por los campos florecientes;
llueve hermoso rocío
y las rosas están en toda su lozanía...

(fr. 96.6-13)

A pesar de la ambigua relación con la muchacha de la metáfora, trasmite evocadoramente su belleza: con la escena rococó de Safo sobre el descenso de Afrodita del Olimpo, se atestigua su habilidad para la descripción animada. De su poesía más formal sólo tenemos fragmentos de canciones de boda y 35

versos que describen la de Héctor y Andrómaca (fr. 44) —aquí se narra el mito, no como ilustración, sino por el mito mismo.

Alceo, su contemporáneo de Mitilene despliega el mismo lenguaje y metros sobre temas similares. El mito figura en himnos, y en dos poemas se narra el mito mismo. Como la mayoría de los poetas personales, Alceo cantó al amor, pero las canciones, en su mayoría leídas más tarde, eran políticas —puntos de vista unilaterales sobre las luchas aristocráticas por el poder en Mitilene c. 600 a. C. Para Alceo el éxito —como el derrocamiento de un tirano, que evocó: «ahora debemos emborracharnos, puesto que Mirsilo ha muerto» (fr. 332)— fue escaso y breve. Pítaco, una vez aliado de Alceo, se proclamó tirano a su vez, y su «traición» a Alceo incitó su poesía más vigorosa. Un fragmento (129) recuerda los juramentos recíprocos y recurre a Zeus, Hera, y Dioniso para que socorran a Alceo y a sus amigos exilados mientras una Erinia vengadora persigue a Pítaco. Otro (130) proclama su desesperación por ser excluido de la vida política disfrutada por sus antepasados. En otra parte suprime el mensaje político hasta que otro tema ha cautivado a sus oyentes. De este modo, un largo fragmento (298 *Supl.*) echa la culpa a que Ayax raptara a Casandra en el templo de Atenea de los problemas de los aqueos al volver de Troya: el rapto llena cuatro estrofas, y entonces una tempestad castiga a Ayax con la muerte. Descubrimos ahora que esto ilustra la necesidad de una comunidad de destruir a sus culpables antes de que actúen los dioses, mensaje apropiado para los mitilenios que habían acogido al «pecador» Pítaco. Otras dos gráficas escenas de tempestad, quizá alegóricas (frs. 6, 326), tienen también contextos políticos.

Muchas canciones, como la de Mirsilo, tienen su punto de partida en el tema de la bebida de los *symposia*. Como al amor, a este tema se le pueden dar muchos giros. Así, vulgar, pero adecuado, fr. 335:

> No hay que abandonar el ánimo a nuestras preocupaciones,
> pues no ganamos nada con afligirnos
> ¡oh Biquis!, el mejor remedio
> es mandar traer vino y emborracharnos.

Hay más ingenuidad en el fr. 338 (imitado por Horacio) en el que se invoca a la bebida para combatir al tiempo invernal. Naturalmente, las oleadas de calor estival permiten la misma conclusión (fr. 347).

El vino y el amor fueron manejados de manera muy diferente por dos poetas cuyas carreras se cruzaron hacia 500 a. C. en la corte de Polícrates de Samos. Ibico de Regio se había dado a conocer probablemente en Italia y Sicilia antes de atraer la hospitalidad de Polícrates. Anacreonte era de cerca de Teos, y cuando Polícrates fue asesinado, se mudó a la Atenas de Pisístrato y probablemente a la fantasía provocativa a menudo simbólica. Pero el propósito de Ibico de acumular retratos de pasiones parece ser para saturar la mente del lector con su intensa exuberancia:

En primavera los membrillos,
regados por el agua corriente
de los arroyos, en el jardín
intacto de las Vírgenes florecen,
y crecen y rebrotan los racimos
bajo los tallos sombríos de los pámpanos.
Pero conmigo el amor no descansa en ninguna estación,
sino que, como el tracio Bóreas
ardiendo por el rayo
se precipita desde la casa de Cipris
con abrasadores delirios
oscuro e impávido vigorosamente
custodia con fuerza y desde las raíces mi corazón

(fr. 286)

Anacreonte, en cambio, despliega las escenas rápidamente, imagen por imagen, imponiendo de repente una perspectiva sorprendente e ingeniosa con giros bruscos al final. Así el fr. 358, probablemente completo:

De nuevo el rubio Eros
echándome la purpúrea pelota
me invita a jugar
con la niña de sandalias de colores.
Pero ella, que es de la bien trazada Lesbos,
mi cabellera, que está blanca, desprecia,
y mira hacia otra, embobada,

Los cantos de Anacreonte también difieren de los de Ibico en escala. Varios de ellos de alrededor de ocho versos parecen completos, longitud típica también de sus imitadores helenísticos. Ibico es más problemático: el fr. 286 y otro de tema amoroso podrían proceder de poemas cortos, pero las citas de detalles mitológicos sugieren la narrativa heroica no testimoniada de Anacreonte. Puede, desde luego, haber servido de ilustración. Es cierto que en un fragmento de cuarenta y cinco versos (282) Ibico da una lista de episodios y personajes de la guerra de Troya a los que *no* va a cantar, utilizándolos como pista para su concluyente elogio de la fama de Polícrates, descaradamente vinculada a la suya propia. Recuerda a menudo a Estesícoro en metro y lenguaje, y se mantiene claramene cercano a esa tradición de narrativa heroica que sólo Estesícoro representa.

Se han aclarado muchas cosas de Estesícoro (c. 560 a. C.) a partir de descubrimientos recientes. Sus tratamientos eran tan extensos que los editores de Alejandro le dedicaron a sus cantos rollos y títulos de papiros individuales. Así la *Gerioneida* que narra la lucha de Heracles con Gerión el de las tres cabezas, pasaba de los 1.800 versos. La *Orestía*, en dos libros, tuvo que ser aún más larga. A la vez también otros rasgos explican que a Estesícoro se le considerara antiguamente como «el más homérico». Muchas frases evocan, sin duplicarlas, las frases homéricas, ya la *Gerioneida* muestra cómo se transcri-

bieron los motivos homéricos. En la *Ilíada,* 12.322 y ss. Sarpedón insta a Glauco a la lucha, ya que hasta los supervivientes de la batalla habrán de morir algún día. Gerión adapta esto para contestar a un largo discurso que aconsejaba que no se enfrentase a Heracles. «Si soy inmortal sería mejor [ ]. Pero si debo hacerme viejo entre los mortales, es mucho más noble afrontar mi destino ahora» (*Supl.* 11). Más tarde, cuando una flecha envenenada ha hendido la última de las tres cabezas de Gerión, Estesícoro crea simpatía desarrollando un símil iliádico (8.306-8):

y entonces torció la cabeza de Gerión
a un lado, como una amapola
que desfigurando su cuerpo delicado
de repente pierde sus hojas
(Supl. 15 col. II, 14-17)

El metro de Estesícoro, aunque dactílico, como el de Homero, difiere en sentidos importantes. Las estrofas están formada por unidades de longitud variada: ésta se repite (antistrofa), luego sigue un sistema más corto (épodo) lo que da una estructura en tres partes (en la *Gerioneida* veintiséis versos) que se repite a lo largo de la canción. Los antiguos adjudicaban la invención de esta estructura a Estesícoro y clasificaban sus canciones como corales. Esta clasificación ha sido puesta en tela de juicio, y se discute el que sus canciones fueran cantadas por coros o, como en la épica homérica, por el mismo poeta.

Antes de hablar de los poetas cuyas canciones eran efectivamente corales, notamos otro aspecto por el que Estesícoro se agrupa con ellos y no con Homero. Mientras que Homero suprime su personalidad, las canciones corales normalmente iluminan las formas de ver la vida de los poetas y su papel creativo. Así, la segunda *Helena* de Estesícoro: la primera narraba la fábula convencional, pero, sin duda ansioso de explotar un éxito taquillero, cambió la historia por completo en la segunda, mandando a Helena a Egipto y sólo a un espíritu a Troya, y criticó explícitamente a Homero y a Hesíodo por sus errores, reclamando que la información que él presentaba venía de la aparición airada de Helena ante él en un sueño (fr. 192-3).

La aserción de aspectos morales y de variantes mitológicas se hacen especialmente importantes en Píndaro. Pero hacia 600 a. C. Alcmán desplegó máximas para puntuar su narración del mito por su coro de muchachas espartanas: «No dejes que nadie de la humanidad vuele hasta el cielo» (fr. 1.16) y, redundando sobre su mito: «Hay un castigo divino: pero bendito es el que teje su día con buen ánimo y sin lágrimas (fr. 1.36-9). El fr. 1, probablemente alguna vez de 140 versos, es el único monumento sustancial de Alcmán. De su primera parte sólo persisten unos fragmentos de treinta y cinco líneas, destellos de un mito en el que aparece la violencia sexual. El segundo, ampliamente completo, se vuelve abruptamente a la alabanza de dos muchachas, aparentemente líderes de coro: «pero canto a la luz de Agido: la veo como veo el sol, al que Agido llama para brillar como testigo nuestro» (fr. 1.39-43).

La luz brillante se transforma en caballos de carreras, como la imagen compara, y luego vuelve al cabello dorado y la cara de plata de Hagesícora. Aquí prosigue con la alabanza de otras ocho cantoras, algunas sólo nombradas, y todas situadas claramente detrás de los líderes. Los últimos dos grupos del poema, aunque estuvieran completos, dejarían confusión acerca de las deidades locales a las que se alude y acerca de la ceremonia que se está celebrando (¿simplemente un rito de *trámite*?) en la que las muchachas cantan a dioses, héroes y a sí mismas. También son confusas las indirectas de atracción sexual hacia sus líderes: «Y tampoco dirás «Puedo conseguir a Astafia, y puede Filila mirar hacia mí, y Damareta, y la deseable Viantemis» —pero es Hagesícora quien me hace consumirme» (fr. 1.74-7). Aún van más allá con otra canción coral que alaba con entusiasmo los encantos de Astimelisa (fr. 3).

También Píndaro compuso cantos para coros de muchachas. Pero la forma que domina éstos y los de Baquílides permanece en el canto de victoria, encargados para celebrar los éxitos de los competidores en los grandes juegos panhelénicos. Sobre el poeta menor Baquílides de Ceos (en activo hacia 485-450 a. C.) supimos poco hasta 1892, en que un papiro dio a luz veinte poemas, muchos casi completos. Sus catorce cantos de victoria pueden ser confrontados con los de Píndaro (en activo hacia 500-446 a. C.) para revelar elementos comunes del género y la individualidad de cada poeta. Es naturalmente destacada la alabanza del patrono —no sólo su victoria reciente, sino también otros signos de excelencia, como la distinción ahora realzada de su familia y su ciudad. Igualmente preceptivo era un mito, encontrado en todas, incluso las canciones más cortas. Su tratamiento de la victoria varía: lleva al *victor* y a su público ante la presencia de los dioses y los héroes, pero también puede subrayar las limitaciones del hombre y su constante riesgo de aflicción y dolor. Para dar énfasis a estos mensajes, el poeta representa el papel de maestro moral, reforzando su composición con máximas, y puesto que el valor propio y el del conjunto del poema depende de la propia distinción del poeta, ilumina su parte en la creación del canto y su superioridad poética.

En Baquílides la relación entre estos elementos es más clara y la narrativa del mito más directa que en Píndaro. El lenguaje fluye lúcidamente, el metro es más sencillo. Algunos aspectos de la diferencia emergen de dos canciones a la victoria de Hierón, tirano de Siracusa, en la carrera de caballos de Olimpia de 476 a. C.

La oda 5 de Baquílides se inicia con un apóstrofe a Hierón, cumplimentando su buen gusto literario y estableciendo el deseo del poeta de alabarle (1-16). Un águila, libre «por los picos de la poderosa tierra o las olas escarpadas del mar incansable» (16-30) representa al poeta, que tiene maneras infinitas de alabar a Hierón (31-6). El caballo Ferénico ha ganado, en Olimpia como en Delfos —nunca hasta entonces, jura el poeta, ha sido vencido. Luego, una máxima: «Bendito él a quien un dios ha dado una porción de cualidades, y el vivir una vida de riqueza con fortuna envidiable: porque nadie entre los moradores de la tierra ha sido feliz en todas las cosas» (50-5, cf. Alcmán, cit.

supra). Y luego el mito: el inconquistable Heracles, desafiando al mundo inferior para encontrar a Cerbero, «encontró las almas de mortales infelices... como las hojas que el viento que aclara soplando riza en las colinas de Ida donde pastan las ovejas». Asombrado por el poder de Meleagro, Heracles pregunta cómo murió: Meleagro cuenta cómo los aqueos al fin vencieron al jabalí enviado por una airada Artemis para devastar Calidón la de los coros hermosos, pero cómo entonces él, batallando por los despojos con los parientes de su madre, murió cuando ella quemó el tronco mágico que daba cuerpo a su vida (56-154). Sólo entonces Heracles lloró, diciendo «Mejor para los mortales no haber nacido, y no ver la luz del sol, pero ya que nada se consigue lamentándose por esta historia, ¿tienes una hermana viva con la que pueda casarme?». Meleagro nombra a Deyanira; aquí Baquílides deja el mito (175) y entendemos que Heracles (que será muerto no intencionadamente por el excesivo amor de Deyanira) ejemplifica, como Meleagro, el fin desgraciado. Brevemente Baquílides dedica himnos a Zeus y Olimpia, y, citando a Hesíodo, defiende la alabanza sin envidia del éxito (176-200).

Píndaro inicia la Olímpica 1 más oblícuamente: «Lo mejor, el agua. Y el oro como fuego incandescente se destaca de noche sobre la soberbia riqueza. Pero si lo que deseas es cantar unos juegos, corazón querido, no busques con tu mirada por el cielo desierto ya de día un astro esplendoroso más ardiente que el sol, ni podremos hablar de una competición más ilustre que la de Olimpia.» Así Píndaro introduce la loa a Zeus Olímpico para Hierón, que «recogiendo la corona de todas las virtudes» se glorifica en la música (1-17). La fama de Ferénico en el Peloponeso le lleva al mito —el amor de Poseidón por Pélope. Menospreciando las historias falsas e insistiendo en que un mortal diga buenas cosas de los dioses, Píndaro explica la desaparición de Pélope como una visita similar a las de Ganimedes a un amante inmortal, y las historias de Tántalo guisando y sirviéndolo a los dioses, como una invención de un vecino celoso (18-51). «Pero a mí imposible me resulta llamar glotón a un bienaventurado. Me niego. No es provecho muchas veces lo que toca en suerte a los blasfemos» (52-3). Tántalo, sin embargo, honrado por los dioses «no pudo digerir su propia prosperidad» y, ciegamente, robó la comida y la bebida divinas para agasajar a sus propios amigos: «si algún hombre espera hacer algo sin que los dioses lo sepan, se equivoca» (54-64). Pélope, devuelto a la tierra, obtuvo la ayuda de Poseidón para derrotar a Enomao, rey de Olimpia, en la carrera de carros solicitada por los pretendientes de su hija (con muerte segura para los perdedores). Aquí de nuevo Píndaro rechaza silenciosamente las historias de sabotaje ignominioso, y otorga a Pélope una llamada noble a Poseidón: «pero para aquellos que deben morir —¿quién querría reconocer en vano una vejez anónima, sin gloria, sentado en la sombra?» (82-4). Por el matrimonio de Pélope, la progenie y la tumba, Píndaro nos devuelve a Olimpia, sus contiendas, la recompensa de larga vida a la victoria, su propio canto y el eminente buen gusto y poder de Hierón (90-105). Los dioses cuidan de Hierón, y Píndaro espera alabar éxitos aún más dulces. Pero «No dirijas

tu mirada más allá. Ojalá que tu camino por la cumbre sea tan largo como mi trato con los vencedores, famoso por todas partes como soy entre los griegos» (114-116).

Aunque los ingredientes y algunas imágenes son recurrentes en otras cuarenta y cuatro canciones de victoria de Píndaro, cada una es gratificantemente distinta, cuidadosamente compuesta para un patrón distinto. Algunos fragmentos sustanciales de sus *Peanes* (himnos, especialmente a Apolo) y algunos de sus *Ditirambos* (asociados con Dioniso) muestran una complejidad similar de pensamiento y de lenguaje: entrevemos lo que hemos perdido pero estos géneros carecen de lo que ilumina los cantos de victoria, la tradición manuscrita continua de Píndaro y el largo papiro de Baquílides. Este papiro contiene seis «Ditirambos». La *oda* 17, más propiamente un peán, narra la disputa de Teseo con Minos: como en la *oda* 3, predomina el estilo directo. La *oda* 18, probablemente para un festival ateniense, se centra en el retorno de Teseo a Atenas. Su forma dramática es única: cuatro sistemas métricos se cantan alternativamente por un interlocutor anónimo y por el padre de Teseo, Egeo.

La transmisión ha sido menos generosa con el tío de Baquílides, Simónides de Ceos (en activo hacia 520-468 a. C.). Simónides compuso todos los géneros que acabamos de mencionar, y probablemente fue pionero de los cantos de victoria, aunque nos ha llegado poco de su poesía mélica. La tradición le asocia con Hiparco de Atenas, los Escópadas de Tesalia y los tiranos sicilianos, haciéndole ser el primer escritor que escribe por dinero y achacándole avaricia. En el fragmento más largo (542) Simónides se dirige a Escopas, argumentando de máxima a máxima con una paciencia que le distingue de Píndaro: sólo un dios, no un hombre, puede conseguir un estado de virtud; el hombre sólo puede *obrar* bien, cuando las circunstancias lo permiten —«Proclamo para ti lo que he descubierto; y alabo y amo a todos aquellos que no hacen nada vergonzoso voluntariamente; pero contra la necesidad ni siquiera los dioses luchan» (26-30). Como a menudo, sólo podemos adivinar el género y el contexto del canto. También la simplicidad podría caracterizar su tratamiento del mito, como se deduce de la narración de Dánea y Perseo, a la deriva flotando en su cesto naúfrago: «Si para ti terrible fuera lo terrible», dice ella a Perseo, «tú habrías prestado a mis palabras tu oído ligero. Pero te ruego que duermas, niño mío, que duerma también el mar, y que duerma nuestra tremenda desgracia; y ojalá proceda de ti, padre Zeus, un cambio de ánimo» (fr. 543.18-23).

La antigüedad admiraba la evocación del pathos por Simónides. Esto se debía probablemente a obras como el fr. 543 o su elogio de Leónidas y los espartanos muertos en las Termópilas (fr. 531), más que a sus epigramas. La poesía considerada hasta aquí era compuesta para canto o recitado, y desde luego para ser oída, no leída. Pero a partir del siglo VII el verso dactílico —inicialmente hexámetros, luego hexámetros o pareados elegíacos— también se usaba para dedicatorias y epitafios inscritos. El más temprano poeta conocido que haya escrito éstos es Simónides. Porque sus epigramas se hicieron

famosos, muchos de ellos se le adjudican sin poder ser de él, con posterioridad: de aquellos que pueden serlo, sólo algunos lo son, como éste sobre su amigo Megistias, certificado por Heródoto (VII.228):

Aquí yace el ilustre Megistias, al que otrora los medos
mataron, cuando estaba cruzando el torrente Esperqueo:
este profeta que conocía claramente la proximidad del ataque del destino,
pero no quiso abandonar a los reyes de Esparta.

(*Epigr.* gr. 6)

Posiblemente de Simónides es un pareado de un grupo escultórico que conmemora los tiranicidios atenienses:

Harmodio y Aristogitón mataron
a Hiparco y trajeron nueva luz a Atenas.

(*Epigr.* gr. 1)

Pero lo que confunde a los estudiosos al estudiar la literatura arcaica se resume en este pareado de atribución dudosa, y en el hecho de que una versión inscrita en el ágora ateniense muestra que allí, al menos, otro pareado siguió a éste (conocido previamente por una cita).

La atención de un gran poeta por un género escrito anuncia una nueva época literaria en la que la prosa y la poesía fueron compuestas no para ser oídas, sino leídas. Aún se compusieron canciones religiosas, aunque no hay grandes nombres que sucedan a Píndaro y Baquílides. Pero al principio del siglo v, la monodia secular e informal estaba en declive, y por esas fechas los cantos entonados en los *symposia* con *aulos* o lira no eran composiciones nuevas, sino la herencia de la poesía arcaica haciéndose clásica.

BIBLIOGRAFIA

Se encontrarán los textos griegos de los poetas descritos en este capítulo en las siguientes ediciones (cuya numeración se usa en las referencias del capítulo). Los poetas elegíacos y yámbicos en *Iambi et Elegi Graeci,* ed. M. L. West (Oxford, 1971-1972) y en su OCT (que contiene todos los fragmentos de importancia y es único en tener el nuevo Arquíloco, 196A) *Delectus ex Lambis et Elegis Graecis* (1980). Los poetas mélicos en *Poetarum Lesbiorum Fragmenta,* ed. E. Lobel y D. L. Page (Oxford, 1955) para Safo y Alceo, y *Poetae Melici Graeci,* ed. D. L. Page (Oxford, 1968) para los restantes —una selección que contiene todos los fragmentos importantes de ambas ediciones aparece en el OCT *Lyrica Graeca Selecta,* ed. D. L. Page (1968) y fragmentos más recientes en *Supplementum Lyricis Graecis,* ed. D. L. Page (Oxford, 1974). Epigramas en el OCT *Epigrammata Graeca,* ed. D. L. Page (1975).

Los textos griegos con la traducción al inglés en la página de al lado se pueden conseguir en la Loeb Classical Library *Greek Lyric,* ed. D. A. Campbell, vol. I, *Sappho and Alcaeus*, 1981, otros en prensa); éste reemplaza el *Lyra Graeca* en tres volúmenes, ed. por J. M. Edmonds (Cambridge, Mass./Londres, 1922-27) que no es digno de confianza y

además anticuado, pero hasta el momento la única edición con traducción de los poetas mélicos tempranos que no sean los lésbicos; los poetas yámbicos y elegíacos se encontrarán en J. M. Edmond, Loeb, *Greek Elegy and Iambus* (Cambridge, Mass./Londres, 1931). Hay selecciones de textos griegos con traducción en el *Penguin Book of Greek Verse*, ed. C. A. Trypanis (Harmondsworth, 1971) y en los volúmenes separados del *Oxford Book of Greek Verse*, ed. C. M. Bowra (1930), y el *Oxford Book of Greek Verse Translation*, ed. T. F. Higham y C. M. Bowra (1938).

El mejor comentario de los poetas hasta Baquílides inclusive es el de D. A. Campbell en su selección *Greek Lyric Poetry* (Londres, 1967; 2.ª ed., Bristol, 1981). Para Baquílides se dispone ahora de un comentario completo en alemán en la edición de H. Maehler (con traducción alemana, Leiden, 1982); traducción inglesa de R. Fagles (New Haven, 1961). Util, pero muy llena de datos, es la exposición literaria que se puede encontrar en C. M. Bowra, *Early Greek Elegists* (Cambridge, Mass., 1935); id., *Greek Lyric Poetry*² (Oxford, 1961); G. M. Kirkwood, *Early Greek Monody* (Cornell, 1974); H. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy* (Oxford, 1975); y para una visión más reciente véase A. J. Podlecki, *The Early Greek Poets and their Themes* (Vancouver, 1984). Los puntos fundamentales acerca del texto, el lenguaje, el género y la interpretación de los poetas elegíacos y yámbicos se tratan en M. L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus* (Berlín, 1974). La contribución más interesante en inglés sobre Arquíloco es la de A. P. Burnett, *Three Archaic Poets: Archilocus, Alcaeus and Sappho* (Londres, 1983). Para los lésbicos, D. L. Page, *Sappho and Alcaeus* (Oxford, 1955), sigue siendo fundamental, pero hay perspectivas valiosas en la obra de Burnett, op. cit., y en el ensayo de R. H. A. Jenkyns en *Three Classical Poets* (Londres, 1982, también en rústica). Para los epigramas véase el comentario de D. L. Page en *Further Greek Epigrams* (Cambridge, 1981), esp. pp. 186-302 (sobre Simónides y *Simonidea*).

Píndaro está mucho mejor servido. El mejor texto es el de Teubner, ed. B. Snell y H. Maehler, 2 vols. (1971-1975); OCT² (1947) de C. M. Bowra. El texto con traducción al inglés enfrente en Loeb Classical Library, 2.ª ed., ed. J. E. Sandys (Cambridge, Mass./ Londres, 1919). Comentarios sobre las odas olímpicas y píticas de B. L. Gildersleeve (Nueva York, 1890); sobre los ístmicos por J. B. Bury (Londres, 1982); sobre todos (con trad.) por L. R. Farnell, 3 vols. (Londres, 1930-1932). Un trabajo fundamental para entender el género, el de E. L. Bundy, *Studia Pindarica* I-II (Berkeley, 1962). Una introducción útil al género epinicio en M. R. Lefkowitz, *The Victory Ode* (Park Ridge, N.J., 1976) y H. Lloyd-Jones, «Modern Interpretation of Pindar», en *Journ. Hell. Stud.* XCIII (1973), 109-37. C. M. Bowra, *Pindar* (Oxford, 1964) es todavía utilizable con prudencia. Trad. inglesa por F. J. Nisetich (Baltimore, 1980).

En español:

F. R. Adrados, *Lírica griega arcaica*, Gredos, 1981.
Ferraté, Juan, *Líricos griegos arcaicos*, Antología, Barcelona, 1968.
Carlos G.ª Gual, *Antología de la poesía lírica griega*, Alianza, 1980.
J. S. Lasso de la Vega, *De Safo a Platón*, Barcelona, 1976.
M. F. Galiano, *Safo*, Madrid, 1958.
Píndaro. *Epinicios*, Ed. de Pedro Bádenas y A. Bernabé; Alianza, 1984.
F. R. Adrados, *El mundo de la lírica griega antigua*, Alianza U. 288.

5

La primera filosofía griega

MARTIN WEST

En los siglos VIII y VII a. C. los griegos se muestran como un pueblo vivo y con talento, activos en el comercio y las exploraciones, dotados de no poca habilidad e individualidad en las artes plásticas, ricos en leyendas heroicas, y sobre todo notables por una poesía en la que se dio expresión articulada a una amplia gama de experiencias humanas y sentimientos. Si sólo hubieran conseguido esto, aún llamarían nuestra atención como el más interesante y simpático de los pueblos antiguos. De hecho, siguieron añadiendo elementos muy importantes para que nos llamaran la atención. Añadieron éstos en muchos campos: arte, literatura, matemáticas, astronomía, medicina, artes de gobierno, por no nombrar más que media docena. Pero la contribución quizá más significativa fue la filosofía. Su origen y desarrollo marcan un hilo conductor esencial en la historia cultural de los siglos VI y V.

Como al tratar otros aspectos de la cultura de la Grecia arcaica y clásica, es importante recordar que las diferentes ciudades y regiones tenían sus propias tradiciones, y que las iniciativas que se tomaban en una no tenía por qué afectar a las otras, rápidamente o en absoluto. No debemos partir de que las declaraciones de cada filósofo eran del dominio público, de un extremo a otro del mundo griego, en cuanto las hacían, o que las declaraciones divergentes sucesivamente hechas por filósofos se hacían necesariamente como reacción o modificación. La filosofía griega temprana no era un único navío en que una serie de timoneles sucesivos dirigían su rumbo brevemente o trataban de gobernarlo hacia un destino previamente acordado, el uno virando hacia una dirección, el siguiente alterando su curso a la luz de sus propias percepciones. Era más como una flotilla de pequeñas embarcaciones cuyos navegantes no salían todos del mismo punto o en el mismo momento, y que no tenían todos la misma meta; algunos iban en grupos, a otros les influían

los movimientos de otros, otro grupo navegaba a la vista de otros más. Los consideramos a todos juntos «filósofos», pero para ellos no había un nombre genérico. La palabra filosofía desde luego es griega —originariamente quería decir algo así como «devoción por el conocimiento poco común»— pero no adoptó un sentido especial de gran difusión hasta la época de Platón. No es fácil trazar la frontera entre los «filósofos» y otros. Había algunos para los que una teoría filosófica servía, original o prestada, de base o apoyo para otra cosa —una diatriba religiosa o moral, una disertación sobre algún aspecto médico, o un ensayo sobre el desarrollo de la civilización. Algunos de estos escritores se incluyen tradicionalmente entre los filósofos, mientras que a otros se los excluye. Hay otros, especialmente poetas, que utilizaron argumentos o tesis filosóficas ocasionalmente, pero en cuyo trabajo éstos no constituían más que un elemento menor.

Algunos ejemplos ayudarán a aclarar la variedad de este tema. La primera «escuela» que podemos identificar está constituida por tres pensadores del siglo VI en Mileto, una de las principales ciudades jónicas en la costa de Asia menor. Se trata de Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Tales no dejó ningún escrito para la posteridad, aunque Aristóteles, que le consideraba el primer filósofo real, conocía algunas doctrinas que se le atribuían. Presumiblemente expuso sus ideas oralmente a aquellos de sus conciudadanos que estaban interesados en oírle, y algunas de ellas fueron registradas como suyas por algún escritor jónico temprano. En las décadas siguientes Anaximandro y Anaxímenes pronunciaron igualmente discursos (se dice que Anaximandro usaba magníficas vestiduras, como lo hicieron posteriormente los sofistas y los rapsodas), y sus libros, que se cuentan entre los primeros libros griegos escritos en prosa, eran el registro de sus discursos. Este fenómeno de los filósofos de Mileto que discurrían ante una audiencia y que además redactaban un informe escrito de sus opiniones se convirtió con posterioridad en un fenómeno jónico. Pero tiene que haber habido antes que lectores muchos más oyentes. Heráclito, hacia el principio del siglo V, se refiere al público que oye su discurso; y aludiendo a otros filósofos no dice «todos aquellos cuyos discursos he leído» sino «todos aquellos cuyos discursos he oído».

Este era, pues, un medio de expresión filosófica. Otros menos directos eran utilizados por Pitágoras de Samos, que parece haber sido en parte filósofo, en parte sacerdote y en parte conjurado. También de él se dice que llevaba un traje imponente, que constaba de una guirnalda de oro, una túnica blanca y calzones. En lugar de discurrir en prosa razonada apelaba a la autoridad de los poemas bajo el nombre de Orfeo, los cuales se sospechaba eran composiciones suyas o al menos reelaboraciones. También legó a sus discípulos del sur de Italia una cantidad de breves máximas, catecismos y dichos enigmáticos, algunos expresión de viejos tabúes religiosos, otros dogmas cosmológicos o escatológicos. Algunos seguidores suyos añadieron a éstos o compusieron nuevos poemas órficos que daban cuerpo a una original metafísica. Otros, tomando su inspiración del interés probablemente místico de Pitágoras

por el número y la música, desarrollaron el estudio de las matemáticas y la armonía con un espíritu más científico. El «pitagorismo», de esta forma, vino a ocuparse de una extraña gama de diferentes fenómenos y se hizo difícil desenmarañar las ideas propias del maestro y sus consecuciones, de las de sus sucesores.

Hubo otros en el inicio del siglo v, especialmente en las colonias occidentales, que consideraron la poesía como un medio adecuado de argumentar razonadamente: Jenófanes, el cual, como Pitágoras, emigró desde Jonia hacia el oeste; Parménides de Elea; Empédocles de Acragas. Empédocles era otro que se vestía para llamar la atención, y además de exponer la naturaleza del mundo reclamaba para sí que hacía curaciones de enfermedades o vejez, y la facultad de controlar el viento y la lluvia o resucitar muertos. Las muchedumbres le seguían, nos cuenta, adornándole con cintas y guirnaldas y pidiéndole oráculos y remedios.

Está claro que la identificación de la «filosofía» es una tarea delicada. Nuestro primer interés está en el desarrollo en Grecia del pensamiento crítico y constructivo sobre el mundo físico, el lugar de los dioses y las almas en él, la relación entre la realidad y la apariencia, los orígenes y la naturaleza de la sociedad humana, y los principios que deberían gobernarla. Pero este proceso coincidía, y en cierto modo estaba implicado en la extensión de las doctrinas no tradicionales derivadas no de la razón pura sino del mito oriental. La mente que estaba deseando cuestionar las bases convencionales asumidas era receptiva a las nuevas ideas extranjeras; o quizá la mente que estaba pendiente de formas de pensar alternativas se veía estimulada a pensar.

Tales pensó que todo derivaba del agua y que la tierra descansaba sobre el agua. Quizá se sentía atraído por esos principios, como Aristóteles conjetura, «a partir de que vio que el alimento de todas las cosas contiene humedad, y que el calor mismo viene de ésta y es sostenido por ella; y porque las semillas de todas las cosas tienen una naturaleza húmeda, y que el agua es la base de la humedad». A la vez es difícil separar la cosmovisión de Tales de las historias egipcias y semitas sobre la creación, en que el estado inicial es un desierto de aguas cubierto ahora por la tierra.

Anaximandro enseñó que el mundo, y otros mundos innumerables más allá de nuestro alcance, llegó a ser a partir del Infinito y podría volver a ser absorbido por él. Dio una relación detallada de los estudios por los cuales se habían diferenciado las partes del cosmos, y sobre su forma y disposición. Lo que vemos como el sol, la luna y las estrellas son en realidad, de acuerdo con él, grandes anillos de fuego, respectivamente de veintisiete, dieciocho y nueve veces el diámetro de la tierra, y rodeándola, pero cada uno de ellos oculto en un tubo de niebla, excepto ciertos agujeros a través de los cuales el fuego brilla. La tierra, flota en medio de todo. La existencia del cosmos es un desequilibrio en el Infinito, una «injusticia», que debe ser corregida a su tiempo de acuerdo con una ordenación del Tiempo. En otras palabras, todo cambio cósmico tiene su momento establecido. El Infinito en sí mismo es eterno e

inagotable, dando el compás y dirigiendo todas las cosas. Ahora podemos admirar la grandeza de este sistema, y conceder que en cierto modo es filosófico. Anaximandro trata de explicar el mundo visible como producto de procesos ordenados, universales, que, infiere, deben producir constantemente otros mundos en otros lugares. (Como Metrodoro de Quios constató más tarde, no se consigue sólo una espiga de trigo creciendo en un campo). Pero sólo se puede deducir el sistema desde el mundo visible hasta cierto punto. Mucho de lo postulado no puede tener una base de inferencia racional, y una parte de ello está inspirado sin duda en la cosmología iraní. La secuencia tierra-estrellas-luna-sol es claramente iraní, no griega, y el Infinito que yace más allá del sol corresponde a las luces sin principio que constituyen la residencia de Ormuz y el paraíso superior de los seguidores de Zoroastro. Ormuz creó este mundo con la bendición del eterno dios Tiempo, y se le asignó una duración finita de 12.000 años. Así la «ordenación» del tiempo en el sistema de Anaximandro no era una creación de su intelecto, sino que se puede seguir su rastro desde la teología bárbara. Ahí, sin embargo, hay un acto de voluntad singular y no recurrente; Anaximandro lo transformó en algo que se parecía a una ley natural. Esto ilustra un rasgo importante del acercamiento a los filósofos griegos. Suspiraban por eliminar los acontecimientos arbitrarios característicos de las narraciones míticas: pero esto no les inclina en modo alguno a eliminar a la divinidad del mundo. Preferían despersonalizar a sus dioses e identificarlos con las fuerzas inmutables que gobiernan el funcionamiento del universo.

El tercero de los milesios, Anaxímenes, va más allá en dirección de la extrapolación del mundo visible con respecto a lo que yace fuera de él. Sostiene que está acompasado no por un Infinito indefinido sino por el aire, al que da las cualidades del Infinito de Anaximandro: extensión infinita, inmortalidad y movimiento perpetuo que conduce a la formación de los mundos. El aire rodea y sostiene al mundo como el alma, que también se compone de aire, sostiene la unidad del cuerpo. Todas las demás sustancias derivan del aire por condensación o rarefacción. La tierra es plana y delgada como una tabla, y es sostenida por el aire, como en Tales estaba sostenida por el agua. Los vapores que se alzan de él se rarifican y forman discos ígneos, que también flotan en el aire, como las hojas, y que son el sol, la luna y las estrellas. Entre ellos, invisibles para nosotros, se mueven ciertos cuerpos sólidos, probablemente pensados para explicar los eclipses. Es difícil no encontrar el sistema de Anaxímenes de alguna forma mal acabado después del de Anaximandro. Había dado éste un tremendo salto imaginativo hacia adelante reduciendo a la tierra a la categoría de pequeño cuerpo en relación con el cosmos, y dotándola de soporte material; aparentemente pensó que era bastante con el equilibrio. Anaxímenes volvió a presupuestos más convencionales. A la vez su construcción es más económica. La naturaleza no cambia a algo inimaginable al margen de su cosmos. Todo, dentro y fuera del cosmos, se basa en algo de lo que tenemos experiencia, el aire y sus transformaciones. En cierto sentido es cosmología materialista. Pero Anaxímenes no concibe su aire como una

sustancia inerte que necesita de algo más para ponerse en movimiento. Contempla el movimiento como una cualidad intrínseca del aire. Es, y ha sido, una sustancia *viva*, y el paralelo que establece entre el aire cósmico y el alma humana implica algo que estaba asumido seguramente por todo el mundo en el siglo v, a saber, que el alma no es algo aparte del mundo material, sino una parte natural del mismo. Es tentador establecer aquí una afinidad con la doctrina upanishad de un viento o aliento universal con el cual el alma-vida del mundo y el alma individual son idénticas, y con ella las cosas vivas y los mundos se sostienen juntos, y todo el universo obedece a ella. Dos detalles del sistema de Anaxímenes que no casan muy bien, los cuerpos opacos que causan eclipses y la noción de que el círculo de luminarias celestes rodean a una gran montaña en el norte, parecen de procedencia persa.

Los milesios no eran capaces de liberarse por completo de las concepciones anteriores de los hacedores de mitos de la era prefilosófica. Como ellos, asumieron que algo tan complejo como el mundo existente tuvo que originarse a partir de algo simple; que la tierra es finita en extensión y más o menos circular, con algo distinto bajo ella; que el cielo es una entidad física a una distancia definida de la tierra; que hay fuentes inmortales de energía que son las fuerzas motrices o dirigentes del universo. Sus nuevas ideas filosóficas consistían en que esas fuerzas operaban de una manera perfectamente consistente que podía observarse en los fenómenos cotidianos; que de esta manera todo podía explicarse a partir de la acción de unos pocos procesos universales en un continuum original simple; y que no hay tal cosa como la creación a partir de la nada o la desaparición a la nada, sólo cambios de sustancia. Trataron de explicar sistemáticamente los rasgos más notables del mundo a nuestro alrededor: los movimientos de los cuerpos celestes, las fases de la luna, los eclipses; los relámpagos, truenos, lluvia, nieve, granizo, arco-iris, terremotos, la inundación anual del Nilo.

Un pensador que logró romper del todo con los modelos convencionales sobre el mundo fue Jenófanes. La independencia de su pensamiento le llevó en dirección tan contraria a la verdad que no consigue mucho más que hacer reír a los escritores modernos; pues nadie siguió tan sin piedad la regla de medir lo invisible por lo visible. Lo que vio fue la tierra ensanchándose en todas las direcciones, con aire vacío sobre ella. De acuerdo con ello declaró que la tierra tenía una longitud, anchura y espesor infinitos, y que el aire se extendía por encima de ella hasta el infinito. La desaparición del sol y otras luminarias más allá del horizonte occidental fue explicada como una ilusión óptica: realmente seguían en una línea recta, simplemente yendo más allá. El sol que llega por el este a la mañana siguiente es otro sol. Más aún, hay otros soles y lunas moviéndose en caminos paralelos sobre otras regiones de la tierra, porque los vapores que se alzan forman nubes que se hacen incandescentes, y esto ocurre con regularidad estricta.

Su teoría también era radical, sin ser tan excéntrica. Probablemente no es el primero que rechaza la idea de los dioses con forma humana y comportán-

dose tan inmoralmente como lo hacen en Homero, pero es el primero que apunta que los tracios representan a los dioses como tracios, los negros como negros, y si las vacas y los caballos tuvieran manos no dudarían en pintar a sus dioses como vacas y caballos. A fines del siglo VI y principios del V los griegos desarrollaron un interés especial en las creencias y costumbres de otras naciones. Como ilustra la argumentación de Jenófanes, el efecto fue hacerles conscientes de hasta qué punto sus propias creencias y costumbres se basaban en simples convenciones, que podían ser puestas en tela de juicio provechosamente. El dios de Jenófanes es igual de apropiado para los tracios o las vacas. No tiene ojos ni orejas: todo él es consciencia. No va de sitio en sitio, sino que se queda quieto, moviendo sin esfuerzo todo lo demás por el poder de su mente.

Heráclito, que escribió de una forma particularmente arrogante y oracular, y se distinguió de los otros filósofos tempranos por criticar a los demás por su nombre, castigó a Jenófanes como uno de los varios hombres notables a los que el aprendizaje no les había enseñando a tener juicio. A pesar de ello compartió algunos conceptos con él, incluido el del dios inteligente único que lo gobierna todo. Ambos aceptaron la existencia de otros dioses, pero buscaron una voluntad magistral que los sobrepasara. Heráclito dijo que la «Inteligencia quiere y no quiere llamarse Zeus». Esto, dice, es lo que vuestro «Zeus» es en realidad, pero su nombre es inadecuado. También habla del rayo, el arma tradicional de Zeus, como lo que dirige todas las cosas. Sostiene que el cosmos siempre ha existido, y que es un fuego que nunca se extinguirá, aunque no todas sus partes están encendidas a la vez. Las partes que no están encendidas existen como otras sustancias, convertibles con el fuego a un tamaño mensurable, como las mercancías lo son por el dinero. Así encuentra unidad en la aparente diversidad del mundo, considerándolo todo en su participación en un proceso continuo —una concepción que unos siglos más tarde había de constituir la gran base de la cosmología estoica. Este proceso es controlado por agentes de justicia divinos, y quizá el rayo le da la dirección y el impulso. Se caracteriza por ser «lucha» o «guerra», porque para Heráclito la continuidad del cosmos depende de la diferenciación sustancial de los opuestos. Pero por esa unidad que subyace, los opuestos aparentes son en realidad aspectos de la misma cosa. Heráclito recogió muchos ejemplos bastante distintos para ilustrar esta paradoja. Caliente y frío, mojado y seco, vivo y muerto, no son opuestos irreconciliables, puesto que las cosas pasan de un estado a otro. El camino de subida es el mismo que el camino de bajada. El agua del mar es a la vez potable (para los peces) y no potable (para los hombres). Un mono puede ser guapo por un lado (para los monos) y feo. En un fragmento extraordinario Heráclito identifica el día con la noche, el verano con el invierno, la guerra con la paz, el hambre con la abundancia, como distintas manifestaciones de Dios.

No dio respuesta a todos los problemas cosmológicos que preocuparon a los milesios —no tenía nada que decir, por ejemplo, sobre la forma o el soporte

de la tierra, o sobre lo que había dentro del cosmos— y hay razones para creer que lo que estaba en el centro de su interés era la religión, la moralidad y el destino del alma. El almacén del cosmos, sin embargo, es el emplazamiento en el que todo esto se ve. El alma muere transformándose en agua, que muere a su vez volviéndose tierra; así participan en la transformación cíclica de los elementos que, partiendo del fuego, continúa a través del mundo. Para conservar el alma hay que mantenerla seca, especialmente evitando el exceso alcohólico y sexual. Con la muerte, de acuerdo con la reconstrucción de la teoría de Heráclito, las almas se alzan en el aire, las más húmedas hasta el nivel de la luna, donde contribuyen al invierno, la noche y la lluvia, las más secas a las regiones más puras del sol y las estrellas; algunas particularmente favorecidas se hacen vigilantes de lo vivo y lo muerto, lo que los hombres llaman héroes. El cosmos está repleto de espíritus. Hay, más aún, un Gran Año de 360 generaciones humanas en el que el balance oscila entre la dominación de lo húmedo y lo brillante —concepto que había de ser desarrollado más tarde por Platón y los estoicos.

Heráclito no había podido llegar a este sistema por puro raciocinio, y tiene muchos puntos en común con la religión de Zoroastro y los upanishads. En éstos, el alma que no logra pasar la luna vuelve a la tierra como lluvia y se reencarna en cualquier forma de animal apropiada a su conducta en la vida pasada. La doctrina de la reencarnación no está testificada en Heráclito, pero había ganado una posición firme en Grecia a mediados del siglo VI, más o menos un siglo más tarde que en la India. Pitágoras creía en ella, y fue adoptada por Empédocles, que denunció la muerte y consumición de animales como asesinato y canibalismo, e imploró a los hombres para que lo abandonaran.

Como Heráclito, Empédocles intentó integrar sus enseñanzas sobre el destino del alma en una teoría general cosmológica que comprendía los cambios cíclicos a lo largo de extensos períodos de tiempo. Todo en el mundo es producido por la mezcla o separación de cuatro elementos, tierra, aire, fuego y agua, que Empédocles identifica con algunos de los dioses tradicionales. Jenófanes, como vimos, rechaza a los dioses homéricos, tan propensos al amor y a la lucha. Sobre la misma época, cierto Teágenes de Regio desarrolló una línea defensiva que había de mantenerse popular en la Edad Media, al interpretar a las divinidades homéricas como alegorías del mundo físico. Lo que hace Empédocles es semejante a esto. Eleva el amor y la lucha de los dioses a un par de poderes supremos que mandan con alternancia regulada por los términos de un tratado. Cuando el poder del Amor es absoluto, los elementos divinos están completamente fundidos en una esfera sin rasgos, homogénea. A medida que la lucha se abre camino gradualmente, empiezan a separarse y forman un cosmos. Con el tiempo habrá cuatro masas separadas, una bola de tierra pura en el centro rodeada de esferas sucesivas de agua, fuego y aire. Podemos ver que el universo está en camino hacia ese estado. Subsiguientemente, el proceso inverso operará hasta que el ciclo se haya completado. Empédocles introdujo mucho detalle ingenioso para explicar los fenómenos astronómicos y

meteorológicos y la evolución y fisiología de las criaturas vivas. Aparentemente encontró espacio para los dioses en el cosmos al margen de los elementos mismos. Son presumiblemente entidades de naturaleza ígnea. Cuando uno de ellos grita por influencia de la Lucha, es arrancado de la compañía de sus iguales y obligado a casarse con los otros elementos durante miríadas de años, un alma atravesando un número infinito de vidas animales y vegetales.

Empédocles ha abandonado la idea defendida por otros jonios de que una sustancia original puede transformarse en alguna de las otras. Para contar la diversidad de sustancias del mundo encuentra necesario postular un grupo de elementos primarios contrastados que pueden ser combinados en formas infinitas. Este acercamiento pluralista fue llevado al extremo por Anaxágoras, un jonio que enseñó en Atenas durante muchos años a mediados del siglo v. Como Empédocles, aunque sin su sentido cíclico, Anaxágoras inicia su cosmogonía a partir de un estado de perfecta mezcla que es desequilibrado por la acción de una fuerza divina. Pero no hay límite al número de ingredientes de la mezcla, y el proceso de separación nunca es absoluto. Siempre queda una proporción de cada sustancia en todo; llamamos a cada cosa de acuerdo con lo que predomina en ella, como si se compusiera exclusivamente de esa sustancia. Esto es por lo que lo que come la señorita T se convierte en la señorita T. Siempre contiene carne (incluso las verduras), y cuando ella se lo come tiene lugar una readaptación material que hace que la carne se convierta en el constituyente dominante. La única cosa que no se mezcla con todo lo demás, y que por tanto puede controlar todo lo demás, es lo más fino y puro de todo: la Mente. Esta es la fuerza divina que da al cosmos su impulso inicial y supervisa todo el proceso de la separación creativa.

Sócrates, según Platón, leyó el libro de Anaxágoras y quedó decepcionado de que aún hiciera uso de tantas explicaciones mecanicistas en lugar de hacer que la Mente diera forma a cada detalle del mundo por una razón inteligente. Anaxágoras parece no saber a qué carta quedarse: los milesios deseaban explicar el mundo como producto natural de procesos dados, y una nueva tendencia (quizá implícita en Jenófanes y Heráclito) a verlo como planificado. Diógenes de Apolonia, un hombre algo más joven que empezó su libro sobre fisiología humana con una cosmología, argumenta explícitamente que el turno equilibrado de las estaciones, entre otras cosas, tiene que ser trabajo de la inteligencia. Identifica esta divina inteligencia con el elemento material aire, el cual, como Anaxímenes, contempla como una sustancia singular de la que derivan todas las demás. Todo lo que respira aire participa de la inteligencia.

Desde Anaximandro ha sido un rasgo del pensamiento cosmológico un sentido de arreglo proporcional, ya impuesto por una mente divina o resultado automático de procesos naturales. El descubrimiento de que las ratios simplemente matemáticas subyacen bajo los acordes musicales fundamentales llevó a algunos pitagóricos a centrar en el número la esencia del universo. Uno de ellos (quizá Filolao) formuló una teoría según la cual los números son generados a partir de un Uno inicial que «respira» una porción del infinito adya-

cente; esta porción se hace finita y a la vez divide el uno en dos. La evolución del cosmos a partir de una unidad primordial es simplemente un ejemplo en el proceso. Las cosas son números, y sus relaciones (la justicia, por ejemplo) son relaciones matemáticas. Las alusiones de Aristóteles a la teoría apenas nos dejan entrever su significado, y sin duda estaban justificadas sus quejas de que dejaba todo tipo de asuntos sin contestar. Pero es lamentable que no entendamos más de una doctrina que arrojaba al universo a una perspectiva tan nueva.

Los pensadores explicados hasta ahora aceptaban que el mundo material es en conjunto (permitiendo ciertas malas interpretaciones por parte nuestra) como nuestros sentidos nos lo hacen ver. Mientras tanto, Parménides, a principios del siglo V, se había lanzado a un camino de razonamiento lógico sobre el Ser que amenazaba con minar la afirmación anterior. Por poner el argumento en una cáscara de nuez: sólo el Ser puede existir: no puede haber llegar-a-ser o dejar-de-ser, porque ello implica no-ser; no hay pausa o discontinuidad en el Ser; no hay movimiento, porque hay falta de espacio (= no ser); ni siquiera hay cambio cualitativo, porque esto supondría el no-ser de algo que ha sido. *Ergo,* la realidad consiste simplemente en el indivisible, inmutable, sin rasgos, inmóvil, sólido como la roca, Ser. El conjunto del mundo de los fenómenos con su color, movimiento e instabilidad debe ser una farsa. Desde luego es una farsa con modelo, y Parménides se siente obligado a dar un informe sobre el mismo, mientras insiste en que está analizando una ilusión o fábula presupuesta. Reduce su diversidad a la dualidad básica de luz y sombra, cada una de las cuales subsume una serie de otras cualidades. Reivindica que éste es el mejor análisis alcanzable por el hombre, pero que, siendo incapaz de reconciliarlo con su informe sobre la naturaleza del Ser, tiene que decir que es últimamente falso.

El razonamiento de Parménides, aunque brillante, es a la vez tan artificial que podemos sospechar que su conclusión es preconcebida, particularmente porque su visión del Ser muestra parecido con cierto tipo de experiencia mística en la que el espacio y el tiempo parecen perder todo significado y hay una aguda sensación de unidad rota de todas las cosas con respecto a las demás y a sí misma. De hecho, presenta su filosofía como derivación de una revelación divina personal. Pero nada es más significativo del clima intelectual en el que vive que el hecho de que no diga «la diosa me ha mostrado, y he visto», sino «la diosa me lo ha probado con los siguientes argumentos». Le preocupa racionalizar su visión.

Parménides tuvo dos seguidores. Zenón, que también vino de Elea, y Meliso de Samos. Convencionalmente se les llama a los tres los eleatas. Zenón reforzó la argumentación contra el pluralismo y el movimiento con ejemplos y paradojas de naturaleza matemática, incluida la famosa paradoja de Aquiles y la tortuga: Aquiles nunca puede alcanzar a la tortuga porque cada vez que alcanza el lugar donde ésta estaba, se ha ido a otro. Meliso fue más allá de Parménides arguyendo que el Ser es infinito en extensión (Parménides lo había hecho finito

y esférico) y que es incorpóreo, porque de otra forma tendría partes, lo cual implica pluralidad. El divorcio entre la «realidad» del filósofo y el mundo de la experiencia no podía ser más completo.

Los eleatas llegaron en cierto sentido a una vía muerta. Pero el concepto de una realidad inmutable más allá del mundo material, perduró en, y por culpa de, Platón; y un fragmento en el que Meliso argumenta que si después de todo hubiera pluralidad de cosas, todas tendrían que ser tan inmutables como su Uno, apunta el camino a la mayor inspiración de la teoría física de la antigüedad, el atomismo de Leucipo de Mileto. Leucipo sigue la tradición jonia para la conformación general de su cosmos, y contradice el axioma central de los eleatas afirmando que el No-Ser (espacio vacío) existe tanto como el Ser. Pero reduce la materia a partículas diminutas que se parecen al Uno eleático en su indivisibilidad *(atoma)* indestructibilidad y neutralidad cualitativa. Se distinguen entre ellas sólo por su forma y orientación. Las diferentes combinaciones entre ellas producen el efecto de cualidades cambiantes como el color, la temperatura, la dureza, etc. No hay una inteligencia guía, sólo el juego mecánico ciego de vuelo y colisión de átomos.

El sistema atomista fue adaptado por el prolífico escritor Demócrito, quizá para que le sirviera de base para su informe sobre el origen y el desarrollo de la civilización. Se convirtió en un tema popular para teorizar a mediados del siglo v. Pronto llegó a ser un lugar común que el hombre primitivo era sólo un animal, escondiéndose en cavernas y comiendo cualquier cosa que creciera salvaje, hasta que gradualmente desarrolló su habilidad, construyó casas y ciudades, domó animales, inventó un lenguaje, etc. El maestro de Sócrates Arquelao escribió un relato (con una cosmología en la línea de Anaxágoras a modo de prefacio) destinado a proporcionar un estudio sobre la naturaleza convencional de la ley y de la justicia. La más influyente de estas reconstrucciones de la prehistoria puede deberse a Protágoras, cuyas repetidas visitas a Atenas (como Demócrito, era nativo de Abdera) atrajeron mucha expectación. Protágoras está a la cabeza de esa serie de intelectuales, cuyos discursos acerca de una variedad de temas filosóficos y técnicos parecían tan instructivos que podían permitirse el cobrar la asistencia a los mismos, a los que se llama sofistas. Ofrecían, entre otras cosas, estimulantes reflexiones sobre el tema de la naturaleza versus la costumbre, las bases de la moralidad, el poder de la educación, el tratamiento científico de temas como la gramática, la métrica, la música...; no menos, exhibiciones sobre la adaptabilidad de los argumentos para demostrar cualquier conclusión, o dos conclusiones opuestas. En este punto ya no podemos dar por garantizado que lo que se muestra como un argumento filosófico lo es en serio. Gorgias, un orador y ensayista siciliano famoso por su estilo barroco, publicó una demostración larguísima de que nada existe. No hay duda de que no hacía más que divertirse, como cuando dedicó otro trabajo a la defensa de la infame Helena de Troya, describiéndolo como «una alabanza para Helena y una diversión para mí». Sócrates tenía algo de este espíritu lúdico.

Los filósofos tempranos eran conscientes de que estaban buscando respuestas a preguntas que yacían más allá de los límites del saber humano posible. «Nadie ha sabido nunca o sabrá nunca seguro», dice Jenófanes, «porque si lo que dice es exactamente cierto, no *sabe* si lo es —todo es cuestión de opinión». Era algo como un lugar común que nuestros sentidos son débiles y fácilmente confundibles, pero que tenemos que extrapolar de lo observado lo que no se puede observar. Los griegos no fueron tan rápidos como podrían haber sido para inferir que una acumulación de observación sistemática científica es deseable, aunque algo de este tipo vemos en el siglo V en el campo de la medicina. Se había ganado algún avance real, aunque gradual, en astronomía. Hacia 500 se entendió que la luna brilla por la luz reflejada, mientras hacia 400 la opinión de que la tierra era esférica ganaba adeptos, y quizá los planetas estaban todos identificados. En otros campos la imposibilidad de verificar impedía la consolidación. El atomismo permaneció como una teoría entre muchas. No había acuerdo sobre qué hechos se podían extrapolar. Uno se agarraba a un fenómeno físico o fórmula lógica como llave del universo, otro a otras cosas. Lo que despierta la admiración es el vigor mental y la independencia con los que estas gentes buscaron sistemas coherentes y no se hundieron siguiendo sus líneas de pensamiento hasta conclusiones asombrosas. Es muy posible que el contacto con la cosmología y la teología orientales les ayudara a liberar su imaginación; desde luego les dieron muchas ideas sugestivas. Pero les hizo aprender por sí mismos a razonar. La filosofía, como la entendemos hoy, es una creación griega.

BIBLIOGRAFIA

La mejor introducción es E. Hussey, *The Presocratics* (Londres, 1972); a la vez que asume el desconocimiento del griego, mantiene un contacto estrecho con las fuentes originales. A. Wedberg, *A History of Philosophy, I Antiquity and the Middle Ages* (Oxford, 1982) es muy conciso pero lúcido y bien juzgado. G. S. Kirk y J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers* (2.ª ed., con M. Schofield, Cambridge, 1983) da una buena selección de textos con traducciones y crítica. Las traducciones también se pueden conseguir en J. Burnett, *Early Greek Philosophy* (4.ª ed., Londres, 1930) y en Kathleen Freeman, *Ancilla to the Presocratic Philosophers* (Oxford, 1948).

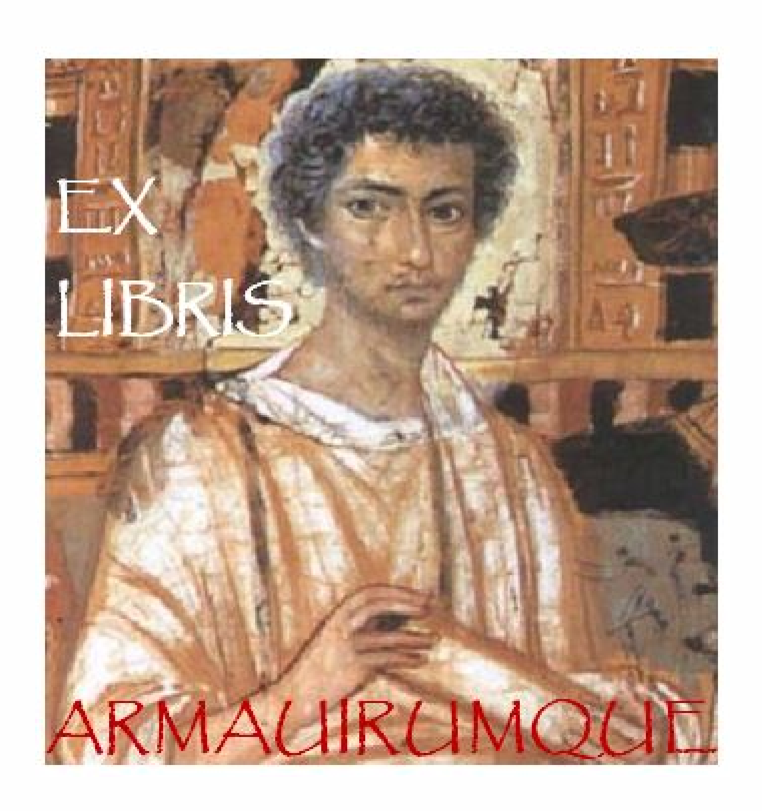
A escala más amplia están W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge, 1962-1981; los primeros tres volúmenes de los seis cubren el período preplatónico) y J. Barnes, *The Presocratic Philosophers* (Londres, 1979, 2 vols.) Guthrie es comprensible y seguro; Barnes es denso y deslumbrante, y se concentra en la interpretación filosófica.

Los siguientes se refieren a aspectos particulares del tema: G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy* (Cambridge, 1966; explicación profunda de los dos principales tipos de argumento y exposición utilizados por los filósofos griegos tempranos); W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947); D. R. Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle* (Londres, 1970). Para el siguiente es preciso conocer el griego: C. H. Kahn, *Anaximander and the Origens of Greek Cosmology* (Nueva York, 1960; visión más amplia de lo que sugiere el título), y M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient* (Oxford, 1971).

Se han publicado en forma de libro colecciones importantes de artículos, la mayoría altamente especializados, por D. J. Furley y R. E. Allen, *Studies in Presocratic Philosophy* (Londres, 1970-1975, 2 vols.) y por A. P. D. Mourelatos, *The Presocratics* (Nueva York, 1974).

En español:

G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos,* Madrid, Gredos, 1979, 686 pp.
W. Capelle, *Historia de la filosofía griega,* Madrid, Gredos, 1958, 588 pp.
W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega,* Gredos, vols. I y II (hasta Demócrito).
Jesús Mosterín, *La filosofía griega prearistotélica,* Alianza LB 1090.



6

Grecia: Historia del período clásico

Simon Hornblower

Panorama de acontecimientos (479-431)

Los atenienses fundaron un imperio naval en 478, sustituyendo así a Esparta en la dirección de Grecia. Su poder se expandió en las décadas de los 70 y los 60, al tomar la ofensiva contra los persas, los recientes invasores de Grecia. El punto culminante de esta ofensiva se alcanzó al principio de los 60, cuando el comandante ateniense Cimón ganó una batalla en Panfilia, al sur de Asia Menor, la batalla de Eurimedonte. El hecho de que Atenas sofocara una rebelión en la isla de Tasos, al norte del Egeo, a mediados de los 60, constituyó otro hito: llevó a un deterioro de las relaciones con Esparta y su Liga, la Liga del Peloponeso, la llamada primera guerra peloponesia; en las fases iniciales de esta guerra Corinto, y no Esparta, estuvo más claramente en vanguardia de la lucha, aunque los espartanos invadieron el Atica el último año de la guerra. La atípica hostilidad de Corinto hacia Atenas se debía a la anexión de Megara por Atenas, ya que este pequeño estado que separaba a Atenas de Corinto geográficamente había unido a ambas ciudades hasta entonces por el odio que ambas le profesaban. En los 50 Atenas, a pesar de la guerra que sostenía en Grecia, luchó en apoyo de los rebeldes antipersas en Egipto (rebelión que fracasó estrepitosamente y costó muchas vidas atenienses) y abrió relaciones diplomáticas con las comunidades de Sicilia. Las hostilidades formales con Persia acabaron hacia 449 con la Paz de Calias. La liquidación en 446 de la primera guerra peloponesia reconoció la existencia del imperio naval ateniense y fue por ello una victoria para Atenas, aunque tuvo que abandonar los territorios de la Grecia continental que había adquirido luchando, especialmente Beocia. Atenas ahora era libre para la expansión por el norte, donde en 437 llevó a cabo un viejo sueño estableciendo un emplazamiento, en Anfípolis, lugar rico



EL ERECTEO EN LA ACROPOLIS DE ATENAS. Una construcción original, asimétrica, de orden jónico, que alojó los cultos que en otro tiempo se habían celebrado en el templo arcaico de Atenea. Este fue incendiado por los persas en 480 a. C. Sus cimientos aparecen en primer plano y quizá permanecieron descubiertos como recuerdo del ataque persa. El pórtico de las Cariátides, con estatuas de muchachas que soportan la cubierta, está construido sobre esta base; el pórtico mismo sólo es accesible desde el interior del edificio. El Erecteo fue construido inmediatamente después del Partenón, y terminado en los últimos años de la guerra del Peloponeso. Es la aplicación más sofisticada del orden jónico a cualquier edificio clásico, y algunos de sus elementos —el pórtico de las Cariátides y las columnas del pórtico norte— fueron copiados a menudo en la antigüedad y en el siglo XIX en Europa.

en madera; hacia el este, donde impuso su autoridad más firmemente sobre Samos, que se había levantado sin éxito en 440/439; y hacia el oeste, donde se comprometió en una serie de alianzas, quizá esperando suministros ininterrumpidos de la madera que necesitaba para su armada. Estas expansiones hacia el oeste y el norte, combinadas con nuevas agresiones contra Mégara, volvieron a despertar las suspicacias de Corinto en los 30, ya que Corinto tenía lazos tradicionales con sus colonias del norte de Grecia y de Sicilia. El resultado fue la segunda guerra peloponesia de 431-404, que Atenas perdió.

El historiador de esta guerra, Tucídides de Atenas, hace decir al gran dirigente Pericles que Atenas será recordada por haber dirigido a más griegos que cualquier otro estado griego. Tucídides (o Pericles) se equivocaba; los historiadores antiguos especializados saben del imperialismo ateniense, pero todo el

mundo ha oído hablar del Partenón o de la tragedia griega, a la que deberíamos llamar tragedia ateniense, porque Esquilo, Sófocles y Eurípides eran todos atenienses. Específicamente, el tratamiento por estos dramaturgos de un grupo de mitos sigue proporcionando la inspiración directa de pensadores modernos (como Freud), autores teatrales (Brecht, Anouilh) y novelistas (*Muerte en Venecia* de Thomas Mann es una variante de las *Bacantes* de Eurípides). Estos son los logros que justifican el estudio intenso al que se ha expuesto la cultura griega antigua, y especialmente su literatura, desde el Renacimiento. La desproporción del juicio de Tucídides no fue única: Esquilo redactó su propio epitafio en verso alardeando de su servicio militar en las guerras médicas y desdeñando mencionar que era un dramaturgo; Sócrates, el gran maestro y filósofo, figura en las historias contemporáneas por el papel que representó en una obra de pura injusticia política. Es incluso posible que el Edipo de Sófocles, un rey legendario de Tebas, esté diseñado como un retrato de la Atenas imperial: perspicaz, entrometido y predestinado precisamente por estos rasgos de su grandeza. Un anacronismo audaz.

Pero no debemos ser unilaterales hacia la otra dirección y despreciar los sucesos militares y políticos que aseguraron la cultura del siglo v. En primer lugar, las guerras médicas, que empeoraron la atmósfera política en Jonia, llenaron Atenas con una diáspora de intelectuales como Hipódamo de Mileto, que hizo los nuevos planos del Pireo, la ciudad-puerto de Atenas; y Anaxágoras, el filósofo amigo de Pericles. Pero, sobre todo, los aristócratas como Cimón y Pericles, con su liderazgo político y militar, proporcionaron la riqueza pública que patrocinó los edificios y esculturas de Fidias, Ictino y Mnesicles en la Acrópolis; y, poniendo a disposición de los fines públicos sus bienes personales, financiaron los festivales y producciones dramáticas que dieron a la Atenas clásica su atractivo poder. (Este era el sistema de la liturgia, una tasa sobre los ricos que confería prestigio cuando se iba más allá de lo que era obligatorio.) El primer acto conocido de Pericles fue pagar la gran ópera histórica de Esquilo, los *Persas*. No conocemos esto por Tucídides, que idealizó a Pericles, sino por una lista grabada en piedra. Dichas listas son el material descarnado del presente capítulo, que es político y militar. No debemos olvidar que esta evidencia puede ayudar al estudiante de literatura.

El Imperio: Atenas y sus alternativas

«Sangre compartida, lengua compartida, religión compartida, costumbres compartidas.» Estos, según Heródoto, eran los ingredientes de *to hellenikón*, lo griego». Esta definición de la nacionalidad, que no deshonraría a un antropólogo moderno, prueba que sobre mediados del siglo v algunos griegos reconocían lo que tenían en común. El sentimiento común había sido fortalecido al máximo por la amenaza del enemigo común, Persia, en las guerras de 499-479. Sin embargo, los griegos del período clásico nunca lograron traducir su cono-

ENTRADA A LA ACROPOLIS DE ATENAS VISTA DESDE LA COLINA DEL AREOPAGO. El pequeño templo de Athena Nike (Atenea de la victoria) de fines del siglo V, se destaca sobre un bastión, a la derecha junto a la entrada. El trazado dominante es el de un clásico camino de entrada, los Propileos, que alojaron un conjunto de pinturas; pero desde esta perspectiva el volumen y el flanco escarpado de la roca demuestran bien que el papel original de la Acrópolis fue el de una ciudadela.

EL TEMPLO DE HEFESTO EN ATENAS VISTO DESDE EL SUROESTE. Este es el mejor conservado de todos los templos dóricos de la Grecia continental; debe su supervivencia a su transformación en iglesia cristiana. Fue terminado mientras se estaba construyendo el Partenón en el tercer cuarto del siglo V a. C., y dedicado a Hefesto y Atenea, como patronos conjuntos de los artesanos atenienses. Domina el ágora situada a su sudeste.

cimiento psicológico de «lo griego» en unidad política. La historia de las ciudades-estado griegas clásicas es una historia del fracaso en conseguir la unidad: Esparta no quería, y Atenas no podía, imponerla definitivamente a la fuerza como Macedonia o Roma habían de hacer. Hay una forma de conseguir la unidad sin la fuerza, a saber por el federalismo, y éste fue el método con el que experimentó en el siglo IV un tercer gran poder griego, la beocia Tebas, que en tiempos de Epaminondas (cfr. infra, pp. 173 y ss.) exportó el federalismo más allá de las fronteras de Beocia (pero no sin cierta imposición que fue fatal para la popularidad tebana). Las ciudades griegas clásicas valoraban sus tradiciones independientes demasiado para estar preparadas para subordinarse a un sistema en el que su voto sería uno entre varios (tanto los atenienses como los espartanos encontraron maneras de controlar la toma de decisiones en sus ligas tan efectivamente que mejor hubiera sido que dejaran de llamarlas ligas). Llamamos a esta actitud «independencia apreciada»; un griego cándido podría haberla llamado *phthonos*, «envidia». Es sobre todo el *phthonos* sentido por Esparta hacia Atenas lo que determina el curso de la historia griega del siglo V. No deseando, por razones que explicaremos, dirigir ella misma el mundo griego, Esparta (o más bien, algunos espartanos, durante algún tiempo) no podía soportar ver a Atenas hacer ese trabajo en su lugar: el «perro en el pesebre» es originalmente una historia griega, una de las fábulas de Esopo. Como Arriano hace decir a los espartanos al principio del reinado de Alejandro Magno, Esparta dirige tradicionalmente, no sigue a alguien.

Grecia, y especialmente las islas griegas orientales todavía amenazadas por los persas, necesitaba un líder en 478. No había muchos candidatos. Esparta era el más obvio, porque en las últimas luchas había dirigido a la liga griega contra Persia, una coalición temporal distinta de cualquiera de las mencionadas hasta ahora. Esparta desde luego no quería dejar a Atenas ese puesto: la reconstrucción de las murallas de Atenas —una condición previa para cualquier política exterior activa— trajo consigo una protesta de Esparta en forma de delegación, que fue anulada sólo con el ingenio de Temístocles. Más positivamente, se puede detectar la persecución de metas expansionistas por Esparta en el período posterior a 479, pero por tierra (en Grecia central) más que por mar, un elemento en el que tenía poca experiencia. Así su rey Leotíquidas intervino en Tesalia, reanudando una política empezada, quizá, por el rey Cleómenes I a fines del siglo VI. Este interés en Tesalia por parte de Esparta y sus rivales, incluidos Tebas y Macedonia en el siglo IV, se mantendrá a lo largo de nuestro período; y vale la pena pararse a considerar aquí lo que Tesalia podía ofrecer. Tesalia tenía una agricultura rica y por tanto podía mantener caballos a una escala mucho más amplia de lo que la mayoría de los estados griegos podían permitirse. Así pues, la caballería era una de las ventajas de Tesalia. La segunda era su posición ventajosa, atravesada en la ruta principal a Macedonia y Tracia, lugares en los que los griegos buscaban grano y madera para construir barcos; un dominio completo de la Tracia oriental y de la región del Helesponto tendría además un atractivo económico más: el control del Heles-

ponto significaba el control de la producción de grano de otra fuente principal de suministro, a saber el sur de Rusia (vía mar Negro). Era importante para Atenas mantener esta fuente de suministro abierta, tanto como lo era para sus enemigos cerrarla. La tercera ventaja de Tesalia era su excelente puerto de Pagasas (el moderno Volos), el mejor de Grecia central. Por último, Tesalia controlaba la mayoría de los votos, y tradicionalmente proporcionaba el presidente de la anfictionía de Delfos, el jurado internacional que controlaba los asuntos del santuario de Apolo en Delfos, sede del más famoso oráculo del mundo antiguo. Era la anfictionía quien declaraba las «guerras santas», que a lo largo de la historia de Grecia —no hubo menos de cuatro entre 600 y 336— eran un recurso para movilizar la opinión griega y las fuerzas militares griegas contra culpables reales o supuestos. El control de la anfictionía era pues de enorme valor propagandístico y político. El interés espartano en la anfictionía está especialmente demostrado en los 470, cuando intentó sacar de la misma a los simpatizantes de los persas por medio del voto, fortaleciendo así su propia influencia; en cuanto al intento de frenar la reconstrucción de las murallas de Atenas, fue Temístocles quien lo paró.

A pesar de todo, Esparta transmitió la hegemonía después de 478 y durante los cincuenta y pico años siguientes (en griego la *pentekontaetia* de 479-431) estuvo de acuerdo, u obligada, a permitir que el poder de Atenas creciera. Sólo en tres ocasiones se agitó Esparta contra Atenas: en 465 prometió, pero falló en los hechos, invadir el Atica como forma de aliviar la presión que Atenas estaba ejerciendo sobre la rica isla de Tasos; en 446, cerca del final de la primera guerra peloponesia, el rey espartano Plistoanacte invadió de hecho el Atica, pero luego se retiró; y en 440 Esparta votó ir a la guerra contra Atenas que estaba castigando a otro poderoso aliado súbdito, la isla de Samos. Pero de nuevo no se llegó a nada porque Esparta permitió ser vencida en votos por sus aliados en una segunda reunión del conjunto de la liga. Estas tres ocasiones tienen un rasgo común: Esparta al final se retiró, como se había retirado tras 478. Si Esparta era una imperialista, desde luego lo era de muy mala gana.

Las razones de esta desgana están en sus problemas internos. Como todos los estados griegos, Esparta tenía una población de esclavos, pero el problema esclavo suyo era único por el gran número de esclavos implicados y porque la mayoría de ellos, los hilotas, que se aproximaban más a siervos medievales que a esclavos-enseres del tipo corriente en Grecia, eran de una sola nacionalidad, mesenios. Como todos estos hilotas mesenios hablaban griego (a diferencia, por ejemplo, de los esclavos de Atenas, que eran una amplia mezcla racial y no tenían una lengua común en la que articular su descontento), y tenían una conciencia nacional, planteaban problemas especiales de seguridad a sus amos espartanos, cuyas cifras propias estaban constantemente decayendo. Aparte de los hilotas, Esparta se enfrentaba con un segundo grupo de dificultades internas tras 478, dificultades que tenían que ver con la liga del Peloponeso. Hay pruebas de inquietud seria en un área en especial durante los 470 y los 460, a saber, Arcadia, al norte de Esparta. Hay varias razones para ello. En primer lugar,

la liga del Peloponeso había sido llamada a la existencia, primero por el miedo a Argos; pero Argos ahora estaba embarrancada como resultado de su derrota por Cleómenes de Esparta en 494. Así pues, los arcadios habían podido sentir que ahora la liga carecía de justificación. Segundo, la propia supresión de Cleómenes por las autoridades de Esparta había podido causar descontento entre los arcadios, a los que parece que Cleómenes distinguió con promesas de una relación directa con él, quizá incluyendo un control más suave. Tercero, está el efecto desestabilizador de la democracia ateniense, que había mostrado, en los años que siguieron a su establecimiento por Clístenes en 507, ser tan militarmente capaz como políticamente atractiva: ahora ya no era necesario que las ciudades griegas de segunda fila eligieran entre la tiranía y la oligarquía patrocinada por Esparta. Ahora existía una tercera posibilidad, a saber, la imitación de la Atenas democrática, o la afiliación a la misma. Es probable que esta posibilidad se concretara por la presencia en el Peloponeso de Temístocles a fines de los 470 y principio de los 460. Aunque había caído en desgracia en Atenas, seguía oponiéndose a los intereses de Esparta a las puertas mismas de Esparta, animando a los demócratas en Arcadia y Argos.

Todo esto sobre Esparta y las razones internas que la dejaron fuera del papel de líder permanente. Una preocupación más que pudo sentir ella o sus presuntos partidarios, era quizá la idea de que tenía poca experiencia en el combate naval o en el imperio ultramarino.

En esto era distinta de Corinto: Corinto tenía una tradición naval, y experiencia en administrar posesiones coloniales distantes, lugares como sus colonias al noroeste de Grecia, por ejemplo Ambracia, o al norte del Egeo, pero Corinto había estado demasiado cerca de Esparta durante demasiado tiempo para poder estudiar desafiarla o reemplazarla; y desde el punto de vista de los otros estados griegos carecía del magnetismo ideológico ejercido por Atenas o Esparta, cuya *agogé* (entrenamiento y disciplina militar) no era sólo un recurso represivo efectivo, sino que se consideraba en muchos sectores como algo admirable y positivo.

Todo esto dejaba sola a Atenas, porque los otros estados griegos clásicos importantes, Tebas y Argos, se habían autodescalificado de momento, como Tesalia, poniéndose del lado persa en las guerras («medismo»). Argos estaba en cualquier caso, como hemos visto, en baja forma a principios del siglo v. Aun así había de ejercer una postura de poder durante un corto espacio de tiempo, en un momento de calma de la gran guerra peloponesia (la llamada paz de Nicias de 421), cuando trató de revivir la grandeza argiva de la edad heroica: aquella nostalgia, sincera, sin embargo, trató de capitalizar los períodos tradicionales o míticos de supremacía, lo cual es característico de la política y la poesía griegas. En cuanto a Tebas, su intento de acercarse al poder se remonta a más tarde, hasta la década 360; incluso Tesalia, tan a menudo objeto de la avaricia de los otros estados, tuvo un breve salto por cuenta propia en los 370, bajo Jasón de Feras que, como los argivos tras 421, definió sus propósitos en términos muy antiguos, cobrando el «tributo de Escopas» y mode-

lando su reorganización militar sobre el esquema del ejército de Alevas el Rojo. Escopas y Alevas eran figuras del oscuro pasado de Tesalia.

Atenas en 478 tenía todas las ventajas y ninguno de los inconvenientes, de los otros pretendientes que hemos considerado. No tenía hilotas o arcadios descontentos que le pusieran zancadillas. Tenía (a diferencia de Corinto) incentivos positivos que ofrecer, en su democracia y en su *paideia* (cultura): gracias al patronazgo artístico y literario de los tiranos pisistrátidas del siglo VI era ya un fuerte emporio cultural al que muchos intelectuales jónicos desposeído fueron atraídos después de 480. En cuanto a las reivindicaciones históricas de la memoria y del mito. Argos podía esgrimir sus antiguos reyes y Tesalia sus Alevas y Escopas, pero Atenas tenía algunos de los propagandistas más capaces para hacer publicidad a favor de un poder imperial. Cimón había de justificar la presión ejercida sobre la isla de Esciros, en los primeros días del imperio ateniense, por el descubrimiento en ella de los restos de Teseo, rey mítico de Atenas. La imagen de Atenas como benefactora universal de la humanidad (y por ello justificada moralmente en su soberanía) era propagada por medio del mito de Démeter y su regalo del grano a los hombres. Este culto estaba centrado en Eleusis, un gran foco religioso —pero también un pueblo del Ática y por tanto en territorio ateniense. El gran dirigente ateniense Pericles y sus sucesores, sacaron una hoja del libro de Pisístrato cuando pusieron este énfasis sobre Eleusis; y hay una posterior reminiscencia explícita de Pisístrato en la «purificación» del santuario de Apolo en Delos llevada a cabo en 426. La isla de Delos en el Egeo central era el corazón espiritual del imperio ateniense (e incidentalmente actuó como banco imperial en donde el tributo monetario de los aliados se almacenó hasta 454). El imperio era, en términos raciales, ampliamente «jónico», y fue otro golpe brillante de la propaganda ateniense del siglo V explotar y agrandar, con propósitos imperiales, un hecho histórico indudable: la parte que le tocó a Atenas en la colonización jónica de la época oscura. Pasando como la «ciudad-madre» de todos los aliados súbditos, sin tener en cuenta las realidades a menudo confusas en casos particulares, Atenas podía exigir el homenaje religioso que, de acuerdo con los conceptos griegos, una ciudad hija debía al lugar que la había fundado. Por último, los atenienses, a diferencia de los filopersas de Argos, Tebas y Tesalia, podían representar el papel de servidores nobles de Grecia en el pasado histórico más reciente, al haber sacrificado el espacio físico de su ciudad a Jerjes. Los oradores atenienses aún se recordaban unos a otros este hecho bien entrado el siglo IV. Y el tema fue subrayado en la arquitectura del siglo V: las 192 figuras de la cabalgada del friso del Partenón han sido ingeniosamente interpretadas como un intento de representar a los héroes muertos en Maratón. La victoria de Maratón estaba sin duda en la mente del arquitecto del templo de *Némesis* de mediados del siglo V (esto es, castigo divino de los persas) en Ramnunte, cerca de Maratón. Para ser sinceros, no toda esta glorificación religiosa de Atenas era de manufactura propia: el oráculo de Apolo en Delfos, que estaba del lado de Esparta en la gran guerra

del Peloponeso, llamó sin embargo a la Atenas del siglo V «águila en las nubes por todos los tiempos».

Por encima de todo, Atenas tenía, como Corinto, una flota formidable (cf. supra, p. 58). Y Atenas, como Corinto, ya había tenido unos inicios de imperio ultramarino al final del período arcaico; aparte de sus vínculos emocionales y religiosos con Jonia, tenía establecimientos en Sigeo, cerca de Troya, en la boca del Helesponto, en el Quersoneso y (más cerca de casa) en las islas de Salamina y Eubea. Una razón fundamental para esa actividad transmarina temprana es el alimento: la Atenas arcaica y clásica necesitaba el grano del sur de Rusia, que, como hemos visto, llegaba a través del Helesponto. Esto le dio a Atenas un motivo especial para responder a la llamada de los isleños del este de Grecia al principio de los 70: la necesidad económica. Decir, con uno de los marxistas modernos (de Ste. Croix), que la Atenas del siglo V «perseguía una política de imperialismo naval, pero para ello había razones especiales», a saber, razones económicas, es por tanto correcto, pero no necesitamos seguir a este escritor cuando sigue minimizando el elemento que llama «desnuda agresividad y codicia». Veremos que los atenienses como individuos, y no sólo los miembros hambrientos de las clases más pobres, siguieron haciendo ganancias económicas por el imperio que fueron mucho más allá del hecho de llenar sus estómagos. En cuanto a la agresión, muchas manifestaciones atenienses sobre ella están lejos de preocupaciones inmediatas sobre el suministro de grano. Al menos deberíamos extender el argumento económico para incluir el deseo de metales preciosos para la acuñación de moneda (un suplemento al rendimiento del Laurion), que llega a explicar el ataque a Tasos de 465; y el deseo





MONEDA DE PLATA (TETRADRACMA) DE ATENAS, 440-430 a. C. Los modelos de monedas atenienses, con la cabeza de Atenea y la lechuza con una ramita de olivo, solamente cambian en estilo desde finales del siglo VI hasta el período helenístico. Atenas posee su propio suministro de plata de las minas de Laurion y procura monopolizar la acuñación de moneda de plata dentro de su imperio durante el siglo V. La moneda del grabado es tres veces mayor de la real.

de madera para barcos, que es de primera importancia para Anfípolis en 437 y quizá para la colonia mandada a Turios en 443. Turios está cerca de los bosques de Sila en Brutio (norte de Italia) y las maderas de Turios constan en las listas de cuentas del Atica en 407.

Todo esto estaba en el futuro en 478. E incluso el deseo del grano del mar Negro no está formulado como un motivo por Tucídides cuando describe la asunción del poder por Atenas. Más bien, la razón es la venganza y el botín sobre Persia, aunque en los discursos oímos motivos de liberación más elevados.

La «venganza» es, de todos modos, considerada un «pretexto» (más que el único motivo) y los estudiosos se han preguntado legítimamente qué era para Tucídides el único motivo. Quizá quiso decir que la movilización constante contra Persia era un frente de enemistad dirigido contra Esparta; o más probablemente estaba pensando en el imperio desarrollado, cuyas actividades a la larga estaban dirigidas contra el mundo griego.

No debería ponerse en tela de juicio que el imperio ateniense del siglo v (a pesar de la protección que ofrecía a los griegos menos confortablemente instalados contra Persia, y, añadiríamos, contra los piratas) fue, o se transformó, en un instrumento opresivo. El argumento más importante, contra deseos desesperados de considerarlo como una institución benévola y, en general, popular, se encuentra en una significativa inscripción del año 377, que establece los términos y propósitos de una segunda confederación naval ateniense y repudia explícitamente para el futuro cierto número de prácticas del siglo v —el tributo, las usurpaciones territoriales, los presidios, los gobernadores, etc.— que se sentían claramente como abusos retrospectivos. El único punto de discusión real no se refiere al adjetivo «opresivo», sino al verbo apropiado, «fue» o «se transformó». Esto es, ¿fue el imperio (siempre) o se transformó (gradualmente) en algo opresivo? Hay poquísima evidencia detallada de cualquier tipo sobre el imperio ateniense antes de aproximadamente 450, con lo que la apariencia de cambio cualitativo tras esa fecha puede ser un error. A pesar de ello, las fórmulas se hacen más cándidamente imperialistas incluso para el período en que las inscripciones se conservan en gran número, y de las listas de impuestos es plausible reconstruir un período de crisis tras la paz de Calias en 449. Los pagos atrasados o los impagos de impuestos en estos años sugieren descontento, debido a la sensación de que la organización originariamente antipersa había perdido su razón de ser. Pero cualquiera que sea el punto que se tome como de cambio, es seguro que hubo uno: la observación hecha en 411 por un orador en las páginas de Tucídides de que lo que los «aliados» verdaderamente querían era libertad, tanto de los tiranos patrocinados por Esparta como de los demócratas apoyados por Atenas, no podía haber sido formulada en el ambiente eufórico de 478.

¿Qué formas, pues, adoptan la interferencia y control o (menos neutralmente) opresión atenienses? Primero, económica: obediente a la presión económica que ya hemos observado, Atenas utilizó las instituciones imperiales para asegurarse el suministro de cereal. Oímos hablar de los «guardianes del

Helesponto», quienes determinaban cuánto grano se podía permitir que tomaran los consumidores ajenos a Atenas; de los impuestos del 10 por 100 recaudados sobre el cargamento de barcos allí (el grano destinado a Atenas misma presumiblemente estaba exento de esta tasa); y, en el siglo IV al menos, de leyes que restringen las transacciones comerciales que se refieran al grano destinado a todas partes menos a Atenas. Más en general hemos confirmado ya que el deseo de metales preciosos o de madera para barcos era parte de la explicación de la agresión contra Tasos, Turios y Anfípolis y de los establecimientos atenienses en esos lugares. Por encima de todo estaba el tributo, en barcos o moneda (de manera creciente se iba prefiriendo el segundo por todas las partes afectadas).

Segundo, están ampliamente documentadas las guarniciones administrativas y militares y los comandantes de guarnición, en modo alguno explicables hoy en día por invitaciones, como los tanques rusos rodando en las ciudades «fraternas» de Praga o Kabul. Y el arma más grande de todas era la flota.

En tercer lugar, judicial. Las inscripciones muestran que los casos serios se concentraban en Atenas. Las fuentes literarias alegan, sin duda verídicamente, que los tribunales populares (cf. infra, p. 159) se utilizaban para perseguir a los elementos antiatenienses, una categoría que se sobrepone, pero no necesariamente se identifica con los oligarcas. Un último defecto judicial: la ley ateniense nunca fue un antecedente de la romana en el desarrollo de una categoría separada de crímenes por «extorsión», especialmente diseñadas para proteger a los provincianos oprimidos de la rapacidad de los gobernantes.

Cuarto, religiosa. La imposición doctrinaria de puntos de vista religiosos era en general ajena a la manera de pensar griega o romana, pero ya hemos dejado constancia de la forma con que Atenas, la autoproclamada metrópolis de Jonia, explotó las propaganda religiosa como una manera de afirmar su autoridad sobre sus aliados. Un abuso más concreto de la religión era la usurpación territorial en tierras aliadas por la «diosa Atenea» misma, cuyos dominios eran delimitados por un buen número de piedras como mojones aún presentes. Como esta tierra podía entonces ser alquilada a atenienses particulares, esto es de hecho un subtipo de la siguiente categoría de interferencia.

En quinto lugar, territorial. Los establecimientos en territorio conquistado traían consigo beneficios obvios e inmediatos para las clases inferiores; pero las investigaciones recientes han insistido correctamente en que había formas para que las clases altas también se aprovecharan, y que las aprovecharon prodigiosamente. La principal evidencia reside en las listas inscritas de propiedad de algunos aristócratas atenienses confiscadas o vendidas como resultado de un escándalo interno ateniense en medio de la gran guerra del Peloponeso. Estas listas muestran que los particulares atenienses ricos poseían extensiones de tierra en territorio aliado, a veces muy grandes y valiosas, desafiando las reglas locales sobre tenencia de tierra (la mayoría de los estados griegos restringían la tenencia de tierra a sus propios ciudadanos). Esta toma de tierras, que ayuda a explicar por qué oímos tan pocas voces alzarse contra la moralidad del imperio por los representantes de cualquier clase social ateniense, era el mayor bene-



EL IMPERIO ATENIENSE. El área sombreada en el mapa muestra la extensión máxima del imperio ateniense: «las ciudades que dirigen los atenienses» es como lo hubieran llamado éstos; la forma alternativa es «las isleñas». Este mapa muestra por qué la segunda denominación era apropiada. Debe recordarse que algunos lugares de Asia Menor probablemente pagaban tributo a los persas a la vez que a Atenas; que algunas posesiones estratégicamente importantes y económicamente valiosas (como Anfípolis al norte) no pagaban tributo de manera que les hiciera entrar en las llamadas Listas de Tributo; y que el imperio ateniense no era exclusivamente «egeo», aunque lo fuera principalmente, i. e. un asunto del Mediterráneo oriental. Por ejemplo, los pagos de algunas comunidades italianas y sicilianas h. 415 eran manejados por los *hellenotamiai*, los tesoreros imperiales; y se ha sugerido que Orcómeno, en la Beocia cerrada al mar, pagaba tributo a mediados de siglo. Las «listas de tributo», a través de las cuales conocemos detalles de los pagos, eran grandes estelas de mármol erigidas en la Acrópolis y que registraban que una sexta parte del tributo le era debido a Atenea; sobreviven fragmentos importantes.

ficio positivo que derivó del imperio para los ricos. El otro beneficio principal era negativo: sin un imperio tributario los ricos habrían tenido que subvencionar ellos mismos la flota, como tuvieron que hacerlo en el siglo IV —con las consiguientes tensiones de clase ausentes en el V.

Sexto, social. Una ley del año 451 restringió la ciudadanía y por tanto sus beneficios —los cuales, como muestra la explicación anterior, se habían ido incrementando a medida que transcurría el siglo— a personas de ascendencia ciudadana por ambos lados. Seguramente no es fortuito que la ley coincida con la implantación de los primeros emplazamientos del siglo V en territorio aliado. La avaricia ateniense (y espartana) con la ciudadanía fue señalada por los panegiristas de Roma como causa principal de la brevedad de sus imperios. Se otorgaron garantías de privilegio a comunidades aisladas (Platea en Beocia, Eubea, Samos en 404), pero fueron demasiado tardías y escasas para salvar el espacio psicológico entre dirigentes y dirigidos.

Séptimo y último, interferencia política. La realidad, de importancia crucial, de que Atenas había apoyado en general a los demócratas contra los oligarcas se daba por supuesta en la antigüedad, pero también se dio su apoyo ocasional a oligarcas. Su apoyo a las facciones democráticas no era doctrinario, mientras el dinero siguiera afluyendo. Incluso en la isla de Samos, estratégica y políticamente importante, nuestras dos principales fuentes literarias discrepan sobre si la forma de gobierno impuesta tras la rebelión de 440/39 tomó una forma oligárquica o democrática, y puede restaurarse el texto de una importante inscripción de manera que apoye ambas posibilidades.

Cuando Esparta, en 431, respondiendo a las presiones de Corinto, accedió a liberar a Grecia, se nos dice que la benevolencia del mundo griego se inclinó del lado espartano. Los rígidos métodos de control enumerados más arriba muestran que verdaderamente el resentimiento contra el poder ateniense era razonable.

Democracia

El contacto entre el imperio y la democracia era estrecho, en el sentido de que Atenas habitualmente apoyaba a las democracias exteriores. Había otro contacto, esta vez interno entre la democracia y el imperio. Eran las rentas del imperio, notablemente incrementadas como resultado de las operaciones de Cimón al principio de los 60, que hicieron posibles los cambios democráticos de 462 en Atenas, asociados con los nombres de Efialtes y Pericles. Estas reformas incrementaron el poder de la asamblea popular (*ekklesía*). Solón al principio, y Clístenes a fines del siglo VI habían dejado a Atenas en un estado aristocrático aún en muchos aspectos. En especial la introducción de la «apelación al pueblo», que el pensador del siglo IV Aristóteles consideraba como una de las cosas más «democráticas» que Solón hizo, siguió siendo sólo potencialmente democrática hasta que la introducción de la paga al jurado en los 60 supuso que los grandes jurados populares (*dikastéria* de cientos o incluso miles) pudieron funcionar con frecuencia sin pérdida de ingresos para sus miembros. Otros tipos de paga democrática —paga por asistencia al consejo de 500 miembros que preparaba los asuntos de la *ekklesía* (la *boulé*) y los festivales de la ciu-



FRAGMENTO DE LA RELACION DE TRIBUTOS DEL AÑO 440-439 a. C. Que registra 1/60 de las sumas pagadas a Atenas como contribución de los estados de la Liga ateniense. Los títulos en letra grande aquí corresponden al distrito del Helesponto y al de las guarniciones de Tracia. Las sumas están en dracmas, expresadas en el alfabeto numérico ático. Las listas de pagos se exponían en la Acrópolis

dad— se introdujeron a lo largo de las décadas siguientes, y en este aspecto es innegable que la democracia ateniense estaba sufragada por sus aliados. Ha habido intentos de negar este extremo, arguyendo que después de que Atenas fuera derrotada en 404 y su imperio llevado a término, la Atenas del siglo IV siguió repartiendo la paga (y además introdujo una nueva categoría más importante de paga después de 404, la paga por asistir a la *ekklesía*). Por ello, (se dice) no había un contacto necesario entre la paga democrática y el imperio. El argumento es políticamente ingenuo: una vez que se había introducido una medida de captación de voto —como un nuevo día festivo para los bancos en la actualidad— le toca a un valiente político alzarse para exigir su abolición, al menos en el tipo de democracia que se reserva el derecho de cesar a sus dirigentes instantáneamente (Atenas no tenía nada parecido a la noción moderna británica de un período parlamentario de cinco años).

La democracia en Atenas era a la vez más y menos democrática que la del moderno Reino Unido o la de los Estados Unidos; más, por la razón que acabamos de dar: la *ekklesía* disfrutaba de un poder más inmediato que un electorado moderno, en parte por ser el número de votantes tanto más pequeño en la antigua Atenas; menos, por una razón también derivada del número de votantes: grupos enteros —esclavos, mujeres; aliados súbditos, cuyas vidas estaban afectadas por muchas de las decisiones de la *ekklesía*— estaban excluidos de los derechos políticos. Esto nos deja con 40.000 varones elegibles mediante el voto. De estos quizá tantos como 6.000 (que es casi la capacidad máxima de la Pnix, el lugar de reunión de la *ekklesía*, era el quorum requerido para cierto tipo de decisiones) pudieron asistir a importantes debates.

En teoría, la *ekklesía* era soberana en la vida política ateniense, aunque es difícil encontrar en parte alguna un registro claro de este principio: el grito de que «sería vergonzoso que no se dejara que la gente hiciera lo que quisiera» se alzó una vez —pero para justificar un caso de burda ilegalidad. Aristóteles quizá lo exprese mejor cuando dice que el pueblo querría ser soberano. La soberanía popular real mejor ilustrada es el poder que el pueblo detentaba —y utilizaba— para deponer y castigar a sus servidores, entre los que eran notables los diez generales: ocupaban los cargos más importantes de la Atenas clásica, cuyos nombramientos eran por elección y no por sorteo.

Pero había varias maneras de erosionar en la práctica la soberanía e importancia de la *ekklesía.* La primera limitación a su importancia era la vitalidad del demo. Los demás (había 139) eran los pueblos constituyentes del Atica; cada demo proporcionaba a la *boulé* un número dado de consejeros, números que variaban en proporción con la población de los demás. Pero esto estaba lejos de ser lo único que el demo hacía: como la democratización del Atica, la centralización del Atica en el siglo VI fue un asunto muy parcial, en el sentido de que la ciudad de Atenas nunca absorbió toda la energía política de los ciudadanos del Atica; en lugar de esto Atica era una especie de estado federal en el que coexistían las legalidades local y nacional. Los decretos del demo, que sobreviven en piedra, son la mejor prueba de esto: empiezan con fórmulas que se hacen eco casi literal del lenguaje de los decretos «nacionales» («pareció bueno a los hombres del demo de...»), que corresponde a «pareció bueno al consejo y al pueblo» de Atenas), y se ocupa de temas como el préstamo del dinero del demo, el alquiler de un teatro para el demo, la construcción de un «centro cívico» (*ágora*) del demo, y la concesión de honores a hombres de otros demos, e incluso a forasteros. La mención de teatros y *ágora* (cuya existencia ha confirmado ocasionalmente la arqueología) es sugestiva en sí misma; estos edificios eran característicos de una *polis* desarrollada y se han descrito los demos áticos en tiempos modernos como «ciudades estado en miniatura». Una prueba más de esto es la intensa vida religiosa de los demos, confirmada por las inscripciones, que comprenden calendarios del culto largos y complejos (una inscripción muestra incluso que un demo grande y prestigioso podía consultar al oráculo de Delfos por propia iniciativa). La religión era central en la

vida de la *polis*, como en la del demo. Naturalmente la autonomía de los demos tenía límites: no tenían «política exterior» aparte del derecho de honrar a los extranjeros, y en algunos aspectos sus finanzas estaban subordinadas a las de la ciudad de Atenas; por ejemplo, las fortificaciones de los demos militarmente expuestos eran una responsabilidad del estado. Pero la ausencia de inscripciones de demos después del 300 ilustra tristemente el declive de un aspecto muy característico de la vida de la *polis* ateniense clásica, aunque, siglos más tarde del 300, los atenienses aún se identificaban por el viejo sistema doble del nombre del padre y el demo.

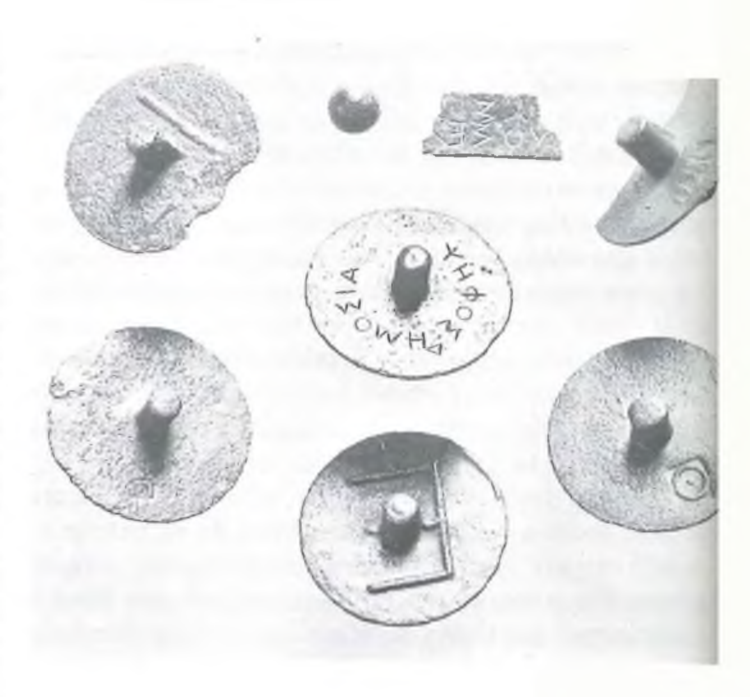
El segundo límite de la *ekklesía* era la *boulé* de 500 miembros, cuya función principal era considerar de antemano todo lo que llegaba antes que la *ekklesía*. Como los demos áticos, se ha descrito a la *boulé* —esta vez un autor antiguo— como un microcosmos (*mikrá polis*) de Atenas, y el punto de vista tradicional de que la *boulé* no era más que agente y servidora de la *ekklesía* depende en gran parte de la suposición de que la *boulé* era socialmente representativa y «muestrario» del pueblo. Esta suposición no tiene mucha base. Cuando Clístenes la diseñó en 507 la *boulé* era electiva y no se pagaba a sus miembros; la primera prueba de nombramiento de consejeros (*bouleutai*) por sorteo entre los hombres de los demos es de hacia 450, y en cuanto a paga no antes de 411. Esto no quiere decir que esas sean las fechas en las que de hecho se introdujeron estos sistemas (en ambos casos es tentador asociarlos con Efialtes y los cambios de 462, pero es importante recordar que el cambio de una *boulé* aristocrática a una democrática fue gradual. La evidencia efectiva de que la *boulé* no era socialmente representativa, por el hecho de que preponderaban los ciudadanos ricos e influyentes es más difícil de evaluar. Prácticamente no hay pruebas literarias; pero al examinar las listas conservadas de consejeros, que empezaron en el siglo v, y contrastándolas con pruebas independientes de riqueza vemos que el hecho de ser miembro de la *boulé* iba asociado a un rango social superior a lo que hubiéramos esperado en caso de haber sido el sistema verdaderamente casual. También hay alegatos, en los escritos de los oradores atenienses de que tal o cual se abría camino hasta la *boulé* en un año determinado y hay algunas coincidencias chocantes —equipos de padre-hijo o hermano-hermano nombrados a la vez, o famosos políticos con puesto en la *boulé* en años especialmente importantes para la política exterior— que sugieren que había maneras de evadir el sorteo (que se suponía que garantizaba que los demos proporcionaban *bouleutai* por un procedimiento casual). El método más obvio de evasión era la simple complacencia en sacrificar tiempo y por tanto dinero cuando los compañeros del demos de uno no querían, pero los alegatos contra los trepadores pueden implicar que los ambiciosos ejercían presiones más efectivas, por ejemplo sobornando a sus compañeros de demos para que no presentaran su candidatura. Todo esto quiere decir que se puede esperar que la *boulé*, como conjunto de semiprofesionales influyentes y seguros de sí mismos, dirigiera la *ekklesía*, no sólo la siguiera, y de hecho encontramos que la *boulé* se comprometía diplomáticamente en cuestiones que (a juzgar por las

fórmulas de inscripciones pertinentes) la *ekklesía* nunca ratificaba; aún más, hay pruebas innegables de cuestiones diplomáticas ocasionalmente llevadas a cabo a espaldas de la *ekklesía*. Por supuesto había límites a la autoridad de la *boulé*; por ejemplo el cargo de miembro sólo duraba un año, y nadie podía serlo más de dos veces (medidas que evitaban que la *boulé* adquiriera el prestigio hereditario que disfrutaban los consejos en algunos antiguos estados); pero ni siquiera había que exagerar este límite: un grupo político en especial daría seguramente los pasos necesarios para tener siempre un representante, en sentido informal, en la *boulé*. Mencionar las reglas formales de funcionamiento de la *boulé* plantea un tema fundamental: ¿Se podía elegir como miembro a los *thetes*, el grupo económico más bajo?, si no, sería muy significativo sobre lo que hemos dicho acerca del carácter elitista de la *boulé*. Pero las pruebas no son claras y la respuesta debatida.

Tercero, los generales. Hemos dicho que se podía cesar a los generales, como le pasó incluso a Pericles, poco antes de su muerte en 429. Pero el sentido común sugiere que en condiciones ordinarias, y especialmente en tiempo de guerra, los generales tenían que tener una gran libertad de movimientos: por ejemplo por cuestiones de seguridad, aunque se admite que nunca fueron un punto fuerte de los griegos, no debía de ser deseable discutir una estrategia detallada en el pleno de la *ekklesía* y como era un cargo electivo, sin límite de reelección, el generalato disfrutaba de un respeto poco frecuente.

Cuarto, «los demagogos», los líderes populares, como Cleón en los 420, e Hipérbolo tras él, los cuales sin ostentar necesariamente un cargo en especial, ejercían sin embargo un gran poder por medio de técnicas oratorias y de persuasión. Envilecidos por las fuentes literarias, se puede rehabilitar en parte a hombres como Cleón con ayuda de las inscripciones, que han mostrado que su origen social no era tan oscuro como los comediógrafos como Aristófanes dicen, sino también que gente como Hipérbolo eran capaces de elaborar una legislación compleja y sensata. De hecho los demagogos (y Pericles mismo sólo era un demagogo de más categoría) debieron sus posiciones influyentes a un bache estructural de la democracia: la administración imperial suponía un volumen de trabajo en incremento constante, y los atenienses, que carecían de un servicio civil de tipo moderno, permitían que ese trabajo lo hicieran los políticos que sabían con detalle cómo hacerlo: esa experiencia significaba poder. La sanción contra un Hipérbolo era el ostracismo, una forma de exilio de un hombre durante diez años por medio de una especie de referéndum popular (la palabra viene de los tiestos, *ostraka*, que se usaban en el proceso de escrutinio). En el siglo IV hubo un desarrollo más siniestro: los políticos especialistas conseguían agarrarse firmemente al poder al ser elegidos, por ejemplo para controlar los fondos del estado, cargos de los cuales era más difícil desalojarlos.

Quinto y último, había rasgos del propio procedimiento y de la psicología de la *ekklesiá* que reducían su efectividad democrática y su independencia. Se reunía con mucha menos frecuencia que la *boulé* y la poca frecuencia de las reuniones no ayuda a que haya debates conscientes. Sus votos no se contaban;



ACCESORIOS DE LA DEMOCRACIA, SIGLOS V AL IV ANTES DE CRISTO. Los discos de bronce son papeletas oficiales para votar: Aristóteles nos cuenta que las que tienen ejes sólidos se utilizaban para absolver, y las huecas para condenar, y el votante podía ocultar su voto manteniendo el eje entre sus dedos. Estos discos fueron hallados en un edificio del ángulo nordeste del ágora de Atenas, cerca de un recipiente de barro que pudo ser una urna para votar, y un reloj de agua (clepsidra) para regular el tiempo de los oradores en el tribunal de justicia. La placa fragmentaria con inscripciones es una carta de identidad de un jurado; la bola de bronce, para utilizarla en una máquina con la que se sorteaba a los jurados que debían servir en diferentes tribunales.

OSTRACAS ENCONTRADAS EN EL AGORA DE ATENAS. Estos eran votos usados para elegir una víctima para el ostracismo —expulsión de Atenas por diez años—; estos votos eran grabados en trozos de tiestos y los ejemplos muestran los nombres de cuatro importantes políticos del siglo V ateniense —Arístides, Temístocles, Timón y Pericles.

se manifestaban las opiniones por el sistema de mano alzada y el resultado se calibraba a bulto, como en las reuniones masivas de los modernos sindicatos. E incluso en fecha tan tardía como finales del siglo v, la era de los demagogos, hay pruebas de que el votante democrático ateniense quería «un señor»: el joven aristócrata Alcibíades podía en 415 exigir todavía un alto cargo del estado apoyándose en que sus caballos habían ganado en los recientes Juegos Olímpicos. Este tipo de exigencias muestran la persistencia del poder de la riqueza, especialmente de la riqueza heredada, que inevitablemente milita contra la democracia. A pesar de todos los defectos y fallos de la democracia ateniense, su largo brazo actuó como protector contra el tratamiento arbitrario de las clases pobres por los oligarcas en todo el mundo egeo del siglo v, y desde el punto de vista de esas clases fue una tragedia que gradualmente ese mundo perdiera fe en su protector.

Guerra

La democracia que acabamos de describir fue llamada por Alcibíades «desatino generalmente reconocido»; pero hemos visto que Alcibíades y su clase intentaban sacar partido de la combinación de democracia e imperio: se les confirieron las magistraturas y los mandos militares por deferencia de sus «maestros» políticos en la *ekklesía* y el imperio les proporcionó beneficios territoriales y materiales de otro tipo. Estaban, pues, preparados para luchar para preservar el «desatino reconocido» cuando estalló la gran guerra del Peloponeso. Pero aquella guerra iba a quebrar el poder y la influencia de la clase de Alcibíades; prácticamente ningún ateniense entró en los equipos de carros de carreras en Olimpia en las tres generaciones siguientes a 400 (en oposición a los doce de la generación única 433-400) y cuando el imperio mismo desapareció en 404 también desapareció el motivo para que la clase alta colaborara con lo que el epitafio de un oligarca llamaba, con atractiva franqueza, el «maldito pueblo»; y por tanto los ricos dejaron de hacer derroches internos de sus viejos esplendores en cuestiones cívicas. El mayor cambio provocado por la guerra del Peloponeso fue un general incremento del profesionalismo, y naturalmente esto se notó más en el área militar. A partir de aquí, los políticos y los generales son profesiones distintas en Atenas, evolución preconizada por la carrera de Pericles mismo, cuyas primeras actividades conocidas (en los 460) son puramente políticas; sólo más tarde vinieron los grandes cargos militares. Este profesionalismo implica que los caballos de Alcibíades, aun suponiendo que el maldito *demos* le hubiera dejado conservarlos en la atmósfera más vengativa del siglo IV, no habrían bastado para garantizarle el éxito político o militar. Este profesionalismo se extendió más allá de la clase de los oficiales. Se ha llamado al siglo IV edad de los soldados mercenarios, pero el cambio empieza en las últimas décadas del siglo v: cuando en 400 el ateniense Jenofonte ayudó a conducir un ejército pagado de 10.000 griegos hacia el este en apoyo de un pretendiente

persa, Ciro, los términos financieros del servicio mercenario ya están fijados y garantizados. Los sátrapas persas (gobernadores provinciales), e incluso los mismos atenienses ya habían utilizado mercenarios durante dos o tres décadas antes de 400.

La guerra del Peloponeso también acarreó cambios en las formas de lucha. La técnica tradicional de la infantería griega era la lucha de hoplitas, que requería un armamento pesado y relativamente caro, pero durante la guerra del Peloponeso oímos hablar por primera vez de tropas con armamento más ligero (peltastas, así llamados por sus escudos); se extendió su uso en parte por su mayor flexibilidad y en parte porque costaba menos el equipamiento de un peltasta. Aunque el peltasta nunca sustituyó al hoplita en el aparato guerrero clásico (la mayoría de las grandes batallas libradas en el siglo IV fueron obra de hoplitas) la combinación de armamento pesado y ligero fue especialmente formidable. Los efectos sociales de que se dependiera menos de los hoplitas, que tendían a ser ciudadanos de los estados por los que estaban luchando, y de que se incrementara el uso de peltastas y mercenarios, fueron que se debilitó el vínculo entre la *polis* y los hombres que luchaban para defenderla. El escritor del siglo IV Isócrates, que es un portavoz de las clases posesoras, ha podido exagerar las cifras y capacidad de destrucción de los desarraigados «hombres sin ciudad»; pero sin duda el problema empeoró como resultado de la guerra del Peloponeso, aunque sólo sea porque después de 404 no había un poder dirigente único que impusiera su propio orden político, como habían hecho Esparta y Atenas en diferentes épocas. Esto condujo a un incremento general de una violenta inestabilidad política. De ahí los exilios de los que se queja Isócrates.

Las formas de combate naval y las técnicas de asedio también se desarrollaron más deprisa después de 431. Al contrastar los relatos de técnicas navales atenienses de los libros 1 y 2 de Tucídides vemos que justo en un año aproximadamente los atenienses mandados por Formión han adquirido el valor y la técnica para maniobrar en mar abierto. En cuanto a técnicas de asedio, el agente de cambio a fines del siglo V no fue la guerra del Peloponeso sino las luchas contemporáneas en Sicilia contra los cartagineses: éstas condujeron a la invención de catapultas sin torsión hacia 400 a. C. (a las que seguirían las catapultas de torsión, perfeccionadas —aparentemente en Tesalia— hacia 350). Aunque los defensores de las ciudades se adaptaron rápidamente, con nuevos tipos de circuitos amurallados y fortificaciones más efectivas, ahora era posible tomar ciudades fortificadas por asalto. Alejandro Magno en los 330 lo consiguió en Asia occidental, donde el rey de Esparta Agesilao había fracasado en los 390, en gran parte por la presencia en el ejército de Macedonia de los ingenieros de asedio tesalios reclutados por el padre de Alejandro, Filipo.

El pensamiento estratégico fue el más lento de los aspectos bélicos de la Grecia clásica en cambiar, incluso a pesar de la presión de la gran guerra del Peloponeso. En cuanto a táctica, los generales de la mayoría de los estados griegos continuaron supeditados a las asambleas políticas, que eran reacios a con-



ESCENA DE PARTIDA en un vaso ateniense ca. 450 a. C. Un guerrero hoplita estrecha la mano de su padre, mientras su esposa o madre se mantiene con un jarro y una copa *(phiale)* para la libación ritual del adiós. Estas conmovedoras escenas son características del arte clásico y se expresa un ambiente similar en los relieves funerarios posteriores.

ceder más de unos poderes formales mínimos. Pero incluso en este ámbito hubo cambios: en la batalla de Delio de 424 oímos hablar por vez primera de una formación profunda de tropas en el campo tebano: estas tropas extras son una especie de reserva táctica, de un tipo perfeccionado más tarde por el tebano Epaminondas en el siglo IV. Por ello había de depender más del juicio y decisión del general que tenía que optar por el momento y el lugar en que desplegar la reserva. Los manuales y la enseñanza oral de la táctica (cuyas primeras referencias datan de finales del siglo V) anuncian el cambio de actitud intelectual: si el arte bélico ha de ser científico puede ser enseñado como cualquier otra ciencia.

Pero la estrategia, en el sentido de gran estrategia —la consecución de resultados políticos por los mejores medios militares— era hasta cierto punto cauta en las primeras fases de la guerra del Peloponeso. La mejor estrategia que se les ocurría a los espartanos al principio de la guerra era invadir el territorio del Atica cada año, con la esperanza de conseguir que los atenienses se rindieran. Esto estaba condenado al fracaso porque la estrategia de Pericles para Atenas era abandonar el territorio del Atica y concentrar a la población

dentro de los muros de la ciudad y de su puerto del Pireo distante 9 km. (Atenas y el Pireo estaban unidos por una línea de murallas paralelas, los «Largos muros», de manera que ambos lugares formaban una unidad defensiva). El acceso al Pireo suponía el acceso a la comida y comodidades que las posesiones de la Atenas imperial podían proporcionar. Todo lo que tenía que hacer Atenas para ganar la guerra era resistir: Tucídides usa la misma palabra griega para «resistir» y «ganar». Tenía los recursos financieros del imperio, capital acumulado a lo largo de muchos años, para sufragar cualquier extorsión de sus aliados que pudiera ser necesaria para asegurar que los suministros esenciales siguieran llegando.

La posición de Esparta era más difícil: no tenía reservas, y los tributos o similares tenían que satisfacer los deseos militares y políticos de sus aliados, de cuyos recursos humanos dependía para sus levas. Pero esos deseos incluían, por encima de todo, la «liberación» que hemos visto que el mundo griego esperaba de Esparta en 431, y liberación era sinónimo de tomar la iniciativa, dar pasos positivos hacia el desmantelamiento del imperio ateniense. Pero, para este propósito, Esparta necesitaba más poder humano, para cuya provisión estaba pobremente equipado su sistema social, y por encima de todo el dinero para sufragar una campaña militar, a ser posible por mar (lo cual supondría construir una flota, una empresa costosa). Había una salida: dirigirse al más rico de los poderes no griegos de aquel entorno, a saber, Persia; pero aquí el dilema de Esparta se agudizaba porque «liberar» a Grecia de Atenas, que es lo que los aliados de Esparta solicitaban de ésta, lógicamente implicaba, como paso siguiente, liberar a los griegos orientales de Asia Menor del yugo persa —aspecto que Alcibíades hizo ver a un sátrapa persa en la fase final de la guerra. Antes de sufragar el esfuerzo bélico espartano Persia pediría garantías acerca de las intenciones espartanas en el Egeo oriental, garantías que las obligaciones espartanas con sus propios aliados de la liga le hacían imposible conceder. Tampoco tenía Persia ningún motivo especial para enturbiar las relaciones satisfactorias con Atenas creadas por la paz de Calias.

Así pues, a Esparta tiene que ocurrírsele alguna forma de asestar un golpe positivo a Atenas y su imperio; y debía asestar ese golpe sin ayuda de Persia —es decir, sin flota. La solución que se le ocurrió en 426 fue volver a esgrimir sus aspiraciones en Grecia central. Gran parte del relato de Tucídides sobre la lucha en los años centrales de las llamadas guerras arquidámicas de 431-421 tiene que ver con las actividades en el norte del comandante espartano Brásidas. Pero es importante darse cuenta de que el primer paso, la fundación de una colonia militar a gran escala en Heraclea de Traquis en la proximidad meridional de Tesalia, se dio en 426, antes de que Brásidas se trasladara con su ejército hacia el norte. Así algunos espartanos distintos de Brásidas, enérgico como pocos, se esforzaban en creer que era una gran estrategia. Sin embargo, fueron las afortunadas operaciones de Brásidas contra las posesiones de Atenas en Tracia y en el norte (incluida Anfípolis que fue tomada en 424) las que hicieron que Atenas se alegrara de firmar las paces hacia el final de los 420;

a Esparta tampoco le venía mal cesar las hostilidades porque Cleón, en parte por su suerte y en parte por un truco que Tucídides no se cree, había hecho prisioneros a varios cientos de ciudadanos espartanos en Pilos, en el Peloponeso occidental. No se podía renunciar a un número tan grande de plenos ciudadanos espartanos; el resultado fue que los éxitos de Brásidas fueron anulados políticamente por los de Cleón y se firmó la paz de Nicias (421-415). Atenas había conservado su imperio y ganado la guerra arquidámica.

Tucídides llama a esta paz «paz envenenada», y es cierto que aunque no había hostilidades formales Atenas, animada por Alcibíades y quizá por Hipérbolo, se dedicó a agitar enérgicamente a los elementos antiespartanos del Peloponeso. Esto no llegó a nada porque en 418 Esparta derrotó a una coalición de sus enemigos en Mantinea. Pero algo que supuso mucho más que toda esta diplomacia sin consecuencias fue un error catastrófico cometido por Atenas en cierto momento de los años de paz; apoyó a dos sátrapas persas en Anatolia occidental, Pisutnes y después su hijo Amorges, que se habían rebelado contra el rey persa. Esto fue lo que dio al rey persa motivo para ayudar a Esparta contra Atenas, del que había carecido en la guerra arquidámica. Por ello cuando Atenas mandó una flota contra Sicilia en 415, y cuando esta flota fue aniquilada en Siracusa (413), con el consiguiente quebrantamiento de la confianza depositada en Atenas por su imperio, Persia, al fin, pareció estar en posición de ganar la guerra para Esparta.

Pero, a pesar de Sicilia y a pesar de una revolución oligárquica de corta vida en 411 como consecuencia de Sicilia, Atenas siguió luchando durante nueve años más. Así, ya en 410 se había apuntado un éxito naval de importancia, la batalla de Cícico, que de hecho provocó que los espartanos pidieran la paz. Sólo cuando el dinero persa, suministrado a través del hijo del rey Ciro, empezó a afluir sin límite, después de 407 pudo Esparta bajo Lisandro obligar a Atenas a capitular, después de la batalla de Egospótamos (415) —e incluso entonces lo que fue decisivo no fue la batalla sino el subsiguiente bloqueo del Helesponto. La guerra estaba perdida; el imperio estaba disuelto; el águila había sido abatida desde las nubes.

Hegemonía: las luchas del siglo IV

«Libertad, o el poder sobre otros» es una frase que Tucídides pone en boca de uno de sus oradores. La ecuación es instructiva acerca de las actitudes griegas: la libertad de oprimir a otros se valoraba al menos tanto como la libertad de la opresión. El comportamiento de Esparta, después de haber «liberado» por fin a Grecia del imperio ateniense había de ilustrar la faceta positiva, siniestra del concepto de liberación. Pocos años después de 404 Esparta había de comprometerse en una guerra en Grecia, la guerra de Corinto (395-386) contra una coalición de estados griegos: Beocia, Corinto, Argos y, notablemente, una Atenas revivida que se había deshecho de la junta oligárquica brevemente im-

puesta por Esparta después de la guerra del Peloponeso. Al mismo tiempo (400-390) Esparta estaba luchando en Asia contra Persia. Alcibíades había tenido razón: la liberación de la Grecia continental por Esparta la llevó a intentar liberar de Persia a los griegos de Asia Menor.

¿De dónde habían salido estas guerras? La respuesta es el expansionismo espartano en este período, un expansionismo sin restricción de ningún punto de la brújula, que ha de relacionarse con la personalidad de Lisandro. Pero en algunos aspectos Lisandro sólo estaba reanudando de una manera más sencilla la política tradicional, pero intermitentemente llevada a cabo, de Esparta, exactamente como los espartanos que planearon Heraclea en 426 estaban reanudando la política en Grecia central de Leotíquidas y Cleómenes I.

Podemos empezar por Heraclea y Grecia central, porque la renovación de los objetivos espartanos aquí supuso graves amenazas para Beocia y Corinto —el riesgo de quedar cercadas. Poco después del final de la guerra Esparta reafirmó su autoridad en Heraclea, la cual desde su fundación había oscilado entre el control espartano y beocio. Más aún, a la luz de un intrigante discurso pronunciado por un político tesalio en 404, parece que Esparta había interferido en la política de Tesalia, y de hecho dirigió una guarnición a la ciudad tesalia de Farsalo. Esta interferencia amenazó con hacerla chocar con el dinámico rey macedonio Arquelao (413-399), que también tenía ambiciones en Tesalia. La presencia de Lisandro en Grecia del Norte y central en los momentos oportunos está suficientemente testimoniada como para asociarle con esta política.

Esto en cuanto al norte. Luego está el oeste: en la siciliana Siracusa, sobre la época en que la guerra del Peloponeso tocaba a su fin en Grecia el tirano Dionisio I había tomado el poder —con ayuda espartana. De nuevo podemos entrever la mano de Lisandro, el cual, de acuerdo con uno de los primeros capítulos de su biografía por Plutarco, visitó como embajador a Dionisio. En esto había razones para que la ciudad madre de Siracusa, Corinto, se molestara, especialmente porque la ayuda dada por Esparta al tirano incluyó el asesinato de un corintio misteriosamente descrito como «líder» de los siracusanos.

Luego está el sur. Otra de las visitas probadas de Lisandro fue al oráculo egipcio de Amón en Siwah; y puesto que el hermano de Lisandro era apodado Libys («el libio») todo parece indicar vínculos familiares. Ahora bien, Egipto desde 404 se había rebelado contra Persia bajo un faraón nativo rebelde, y es posible que Lisandro estuviera jugando al mismo juego en Egipto que en Siracusa —respaldando, y por tanto haciendo sentirse obligado a un poder recién establecido. Desde luego tanto Dionisio como el nuevo faraón saldaron su deuda con ayuda naval concreta a Esparta en la guerra de Corinto.

Por último y lo más importante —puesto que afectaba a Persia directamente— el este. El compromiso espartano en Asia Menor después de 404 empieza subrepticiamente, con la ayuda a Ciro ahora rebelado contra su hermano el nuevo rey, dada por los 10.000 de Jenofonte (cf. supra, p. 165): ese contingente tenía el respaldo oficial del estado ateniense, pero es éste un aspecto

que el proespartano Jenofonte suprime a duras penas en su relato de la expedición, su *Anábasis*. Esparta actuó más abiertamente en Asia contra Persia cuando algunas ciudades jonias apelaron directamente a ella: una serie de expediciones enviadas entre 400 y 396, la última de las cuales dirigida de hecho por un rey espartano, el recién accedido Agesilao, cruzaron a Anatolia e hicieron campaña allí hasta que el estallido de la guerra de Corinto (395) les devolvió a casa. Pero incluso una derrota (Cnido, 394) en el mar por una flota persa mandada por el almirante ateniense Conón no fue suficiente para hacer que Esparta renunciara a sus ambiciones asiáticas. Esto sólo fue logrado (en 392) por el saqueo de la línea costera espartana por Conón y un sátrapa persa, porque esto reavivó la vieja posibilidad de una rebelión de los hilotas, a los que animaría ver de tan cerca a los enemigos de Esparta. El resultado, después de unos años más de lucha inconexa, fue la paz del Rey (387-6), que finalmente estableció que Asia Menor sería persa y los griegos «autónomos». El retraso entre 392 y 387/6 se debió en parte a la necesidad de hacer que Atenas se rindiera por hambre, pero mucho más a la hostilidad del rey persa contra Atenas por su ayuda a Ciro en 400.



IMPRESION EN UNA GEMA DE CALCEDONIA ENCONTRADA EN BOLSENA EN ITALIA. Un jinete persa ataca a un soldado griego. El estilo es «greco-persa» frecuente en los estados del sur de Asia Menor a finales del siglo V y durante el IV a. C., y se utilizaban en Persia o en las cortes dominadas por los persas. El estilo y el espíritu del tema, sin embargo, debe mucho al arte griego.

La decisión de «autonomía» de la paz del Rey supuso una gran ventaja para Esparta porque pudo usarla como pretexto para desmantelar a aquellos de sus enemigos cuya forma de gobierno podía considerarse como una violación de la «autonomía» interna: así se dividió en sus pueblos constituyentes a Mantinea, en Arcadia, una *polis* unificada y democrática desde los tiempos de Temístocles. Parece dudoso, sin embargo, que Esparta se atuviera a tecnicismos legales sobre la autonomía para intervenir en Mantinea; el hecho es que su prestigio como resultado de la paz del Rey en la que de alguna manera había sido nombrada árbitro por Persia, le confirió el poder de hacer lo que

quisiera. Esto era especialmente cierto porque la cláusula «autonómica» afectaba a sus dos principales enemigos, Tebas y Atenas: Tebas tuvo que renunciar a su posición dominante en la liga beocia, y Atenas tuvo que abandonar de momento sus esperanzas de revivir su viejo imperio. No hay duda de que aquellas esperanzas habían revivido muy poco después de 404: un orador ateniense se refiere en 392 al deseo de recobrar las posesiones ultramarinas que Atenas había perdido con la guerra, y en el período siguiente a la batalla de Cnido Atenas había vuelto a poner en vigor el viejo impuesto del 10 por 100 en el Helesponto. Este anhelo de imperio en la línea del siglo v, y especialmente el deseo de recuperar otra posesión del norte, Anfípolis, determinaron el curso de la política exterior ateniense hasta los tiempos de Filipo.

La paz del Rey dejó a Esparta libre, no sólo para presionar a vecinos inmediatos como Mantinea, sino además para volver a avanzar hacia el norte: en 383 atacó a Olinto, en la Calcídica. Pero de camino hacia el norte una facción proespartana invitó a Tebas al comandante espartano Fébidas, que tomó la ciudadela tebana, la Cadmea. Esta agresión flagrante fue interpretada por el piadoso Jenofonte, a causa de todas sus simpatías por Esparta, como una muestra de locura enviada por los dioses, y desde luego creó un ambiente de violenta antipatía hacia Esparta del mundo griego en general, de manera que cuando algunos exilados tebanos liberaron su ciudad en 379 pudieron pedir ayuda a Atenas. Capitalizando el ambiente antiespartano, y quizá temerosos de las represalias



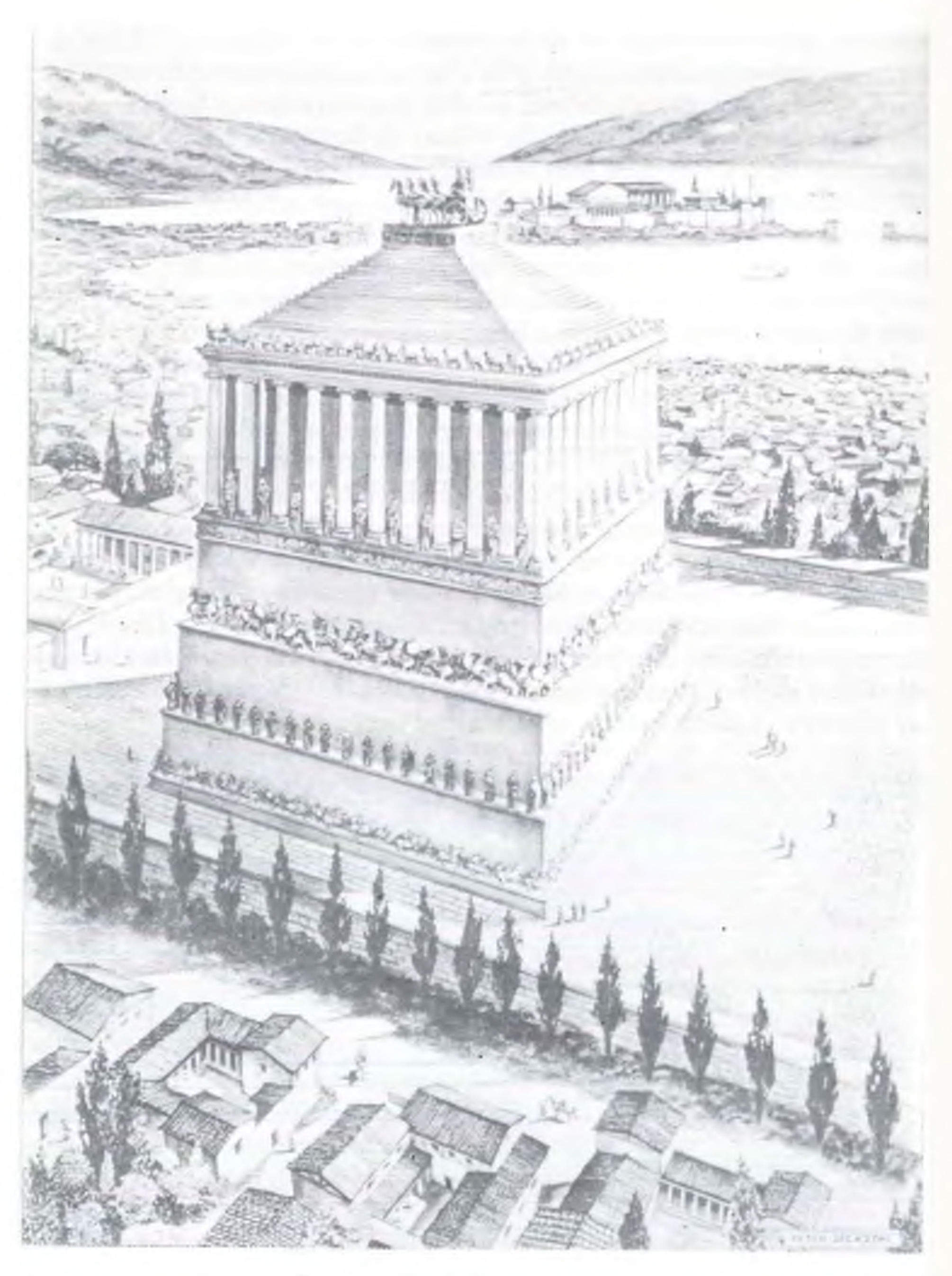
LA FORTIFICACION ATICA DE FILE EN EL MONTE PARNES. Fue construida a principios del siglo IV y protegía la ruta más directa entre Atenas y Tebas.

espartanas por su participación en los recientes acontecimientos de Tebas, los atenienses unieron en una alianza (378), la segunda confederación naval ateniense, con Tebas como aliada más notable. Como ya hemos hecho notar la nueva alianza tuvo buen cuidado de abjurar de las prácticas imperiales más odiadas del siglo v (tributos, guarniciones y cleruquias); aun así no hubo una prisa inmediata para unirse a ellos. Sólo cuando la nueva confederación mostró su efectividad práctica con una derrota naval de Esparta cerca de Naxos en el Egeo (376), se congregaron nuevos aliados. Una renovación de la paz del Rey en 375 reconoció la nueva posición de Atenas. De nuevo el águila ateniense había levantado el vuelo, aunque a la vez era un pájaro menos rollizo y formidable. A pesar de las promesas de 377 (cf. supra, p. 157), había que pagar la enérgica campaña naval de la década, y hacia 373 oímos hablar por primera vez de «contribuciones» financieras —el viejo tributo del siglo v con otro nombre. Y tenemos evidencia de la primera guarnición ateniense en el mismo año, en la isla de Cefalenia cerca de la costa occidental de Grecia.

Así, no sólo Atenas empezó pronto a romper sus compromisos negativos; aún más importante es que el comportamiento de Tebas en los 370 pusiera en tela de juicio la justificación ideológica de la nueva liga —en principio una lucha por la libertad democrática contra Esparta, con Atenas y Tebas como líderes asociados. Poco después de la liberación de la Cadmea Tebas reclamó su posición en Beocia, reanimando a la liga beocia bajo la dirección de Tebas. Las pequeñas ciudades beocias recalcitrantes fueron intimidadas y algunas incluso destruidas. En la muy próxima vecina Atenas todo esto se contemplaba con alarma. Cuando en la batalla de Leuctra en 371 los tebanos se enfrentaron a Esparta y —ante el asombro de la opinión griega, acostumbrada durante generaciones a la idea de que Esparta era invencible— la derrotó, Atenas recibió al heraldo que anunció la victoria tebana con descortesía polar, y en lo sucesivo se acercó a Esparta diplomáticamente, desviación que desalentó a los demás aliados de Atenas. Había empezado la década de la hegemonía tebana.

Leuctra fue una derrota para Esparta, pero su consecuencia más importante para ella fue que Tebas volviera a fundar Mesenia como estado independiente después de muchos siglos de condición hilota. Esparta ahora, privada de los medios económicos para mantener la vieja *agogé* sobre la que había descansado su supremacía, y que requería el ocio que sólo podía proporcionar el trabajo dependiente masivo, se hundió a un rango secundario entre los poderes griegos.

Esto permitió que Tebas y Atenas prosiguieran con su rivalidad en el vacío creado por la desaparición de Esparta. En Tesalia un tercer poder que ya nos hemos encontrado, Jasón de Feras, destruyó las murallas de Heraclea para impedir que algún enemigo volviera a venir por ese camino. Esto fue el fin de las ambiciones de Esparta en Grecia central. Pero Jasón fue asesinado, y Tesalia volvió a convertirse, en los albores de los 360, en objeto pasivo de la codicia ajena. Tesalia y Macedonia, esta última a la sazón atormentada por disputas dinásticas, son el primer escenario de la actividad tebana en los 360: fue el tebano Pelópidas quien llevó a cabo esta penetración diplomática y militar



MAUSOLEO DE HALICARNASO. Reconstrucción de Peter Jackson. Una de las Siete Maravillas del mundo, fue construido a mediados del siglo IV para el rey Mausolo de Caria por su mujer Artemisa, de quien se dijo que había empleado a los mejores escultores griegos del momento. El monumento fue descrito por Plinio, pero el lugar ha sido excavado y muchas piezas de su decoración se han recobrado (vid. próxima ilustración), principalmente porque volvieron a ser usadas en el castillo de San Pedro, construido por los caballeros de la orden de San Juan dominando el puerto de la ciudad moderna (Bodrum).

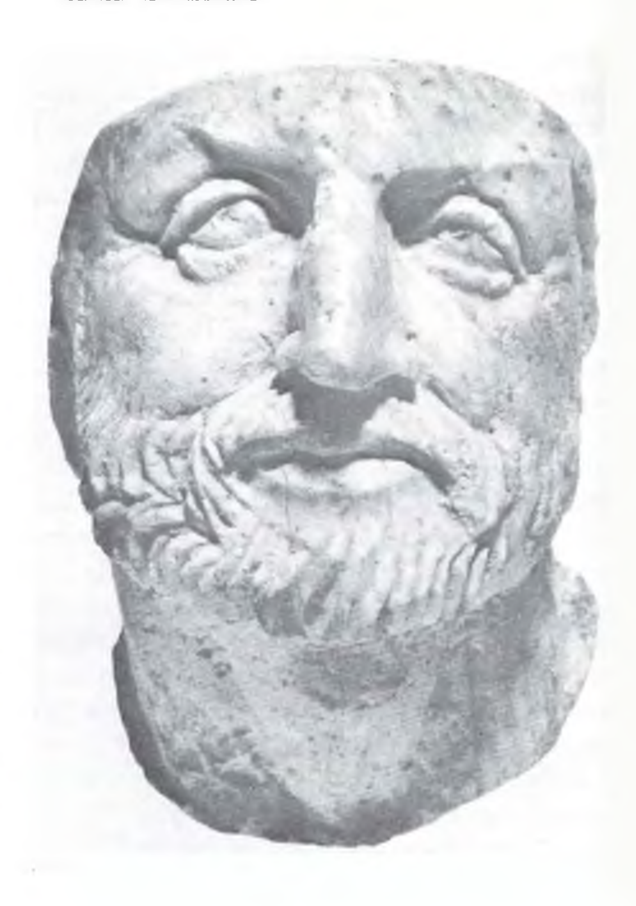
en Macedonia y Tesalia. Aquí los intereses tebanos chocaron con los atenienses, porque uno de los efectos de Leuctra fue reavivar en Atenas fundadas esperanzas en recobrar Anfípolis y el Quersoneso. Todo lo que podía conseguir cada bando en el norte, sin embargo, era evitar que el otro tuviera un éxito sin límites, haciendo así más fácil la consiguiente tarea de Filipo II de Macedonia. Pero Tebas ganó una ventaja positiva: el control a través de los votos tesalios de una franca mayoría en la Anfictionía de Delfos.

La segunda área importante de la actividad tebana era el Peloponeso, donde Epaminondas, el vencedor de Leuctra, continuó la nueva fundación de Mesenia con la creación de un nuevo estado arcadio federal con capital en Megalópolis, la «gran ciudad». Tales fundaciones, como la exportación del federalismo a Etolia y la creación de una nueva federación beocia (distinta de la liga beocia —que siguió existiendo— y basada en el modelo de la segunda confederación ateniense), representan el principal legado de Tebas a la Grecia helenística.

La tercer área, y última de la expansión tebana, fue el mar Egeo. Aquí de nuevo el enemigo era Atenas, que en 365 se había excedido a los ojos de sus aliados estableciendo una colonia en Samos, y rompiendo así otra promesa confederal. La ruptura era más moral que formal, puesto que en primer lugar Samos no era miembro de la confederación y en segundo lugar porque la acción ateniense fue provocada por una guarnición persa, violando la paz del Rey, que había garantizado Asia (pero no las islas costeras como Samos) a Persia. La violación era flagrante, y Atenas tenía derecho, a la vista de la fuerza estratégica de Samos, a reaccionar como hizo. Pero su acción, la instalación de la colonia, fue (como muestran las inscripciones prosamias) amplia y profundamente sentida. Este resentimiento permitió a Tebas sugerir a algunos de los más valiosos aliados de Atenas que dejaran la confederación, en especial Bi-



RELIEVE DE UNA PLANCHA DE LA TUMBA DE MAUSOLEO EN HALICARNASO (vid. la última ilustración). Representa el combate de los griegos y las Amazonas, que eran arqueras y jinetes adiestradas (obsérvese la figura de la izquierda, disparando desde el caballo desensillado).

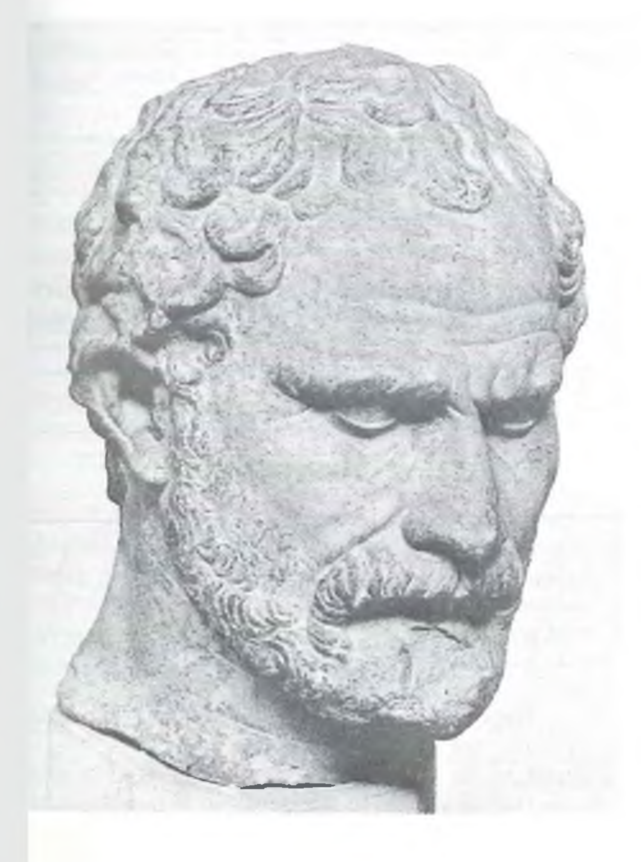


CABEZA DE MARFIL, probablemente un retrato de Filipo II de Macedonia. Forma parte de un relieve decorativo de una cama de madera encontrada en la tumba de Filipo II en Vergina, con otras cabezas de marfil, aparentemente retratos de otros miembros de la familia real.

zancio en la ruta de los cereales del Helesponto (y también temporalmente Rodas). Epaminondas es en este aspecto el precursor de Mausolo, el sátrapa persa que explotó más adelante los motivos de queja aliados contra Atenas en los 350, sacando a Rodas y otros lugares del bando ateniense en la guerra social. Esta infiltración sátrapa en las islas, que tomó una forma oligárquica empieza ya en los 360 en algunos sitios (en especial Cos). Contribuyó mucho al establecimiento de la «lucha de clases» en el mundo egeo entre oligarcas y demócratas, inclinando la balanza contra los demócratas; pero deberíamos recordar que fue el egoísmo ateniense —la persecución de metas privadas como Anfípolis— lo que llevó a demócratas como los rodios a preferir a Mausolo a sus correligionarios demócratas de Atenas.

Cuando acabaron los 360, el sentimiento contra Atenas iba ganando mucho terreno dentro de su propia confederación. Tebas en general no era apreciada y Esparta estaba quebrantada. Así cuando Filipo II, al que un historiador contemporáneo describió justificadamente como «el hombre más grande jamás nacido en Europa», accedió al trono del debilitado reino de Macedonia en 359, fue afortunado sobre todo por la debilidad de los estados que podrían haber medrado enfrentándose a él; si no, esa grandeza personal hubiera permanecido

en una simple posibilidad. Podemos añadir que la tiranía de Siracusa se había apagado tras la segunda generación, fiel en este aspecto como en otros al modelo de las viejas tiranías arcaicas del continente griego; y que la Sicilia de mediados del siglo IV, anárquica y destrozada económicamente, no estaba en posición de intervenir contra el nuevo rey de Macedonia. Un corintio llamado Timoleón había de restaurar y resucitar Sicilia en los 340, pero no fue hasta que empezó la era helenística, cuando un dirigente siciliano volvió a representar un papel en la política del mundo. Los problemas de Atenas, Esparta y Tebas empeoraron en el curso de los 350: la confederación ateniense, como hemos visto, fue hecha trizas en la guerra social de 357-355; los esfuerzos de Esparta por recuperar Mesenia fueron fútiles, pero consumieron todas sus energías; Tebas entabló una disputa con la vecina Fócide al principio de los 350 e indujo a sus esbirros de la anfictionía de Delfos a declarar la guerra sagrada a Fócide. Pero los focenses se apoderaron de los tesoros del templo de Delfos, contrataron mercenarios y mantuvieron tan en jaque a Tebas que sólo la intervención de Filipo liquidó la guerra en 346. Apenas puede exagerarse la importancia de la guerra sagrada, al traer a Filipo al corazón de Grecia. Pero, volviendo a los 350, Filipo había ido aprovechando la desunión y las preocupaciones privadas de los estados griegos para apoderarse de una serie de plazas del norte, incluida Anfí-



CABEZA DE UN RETRATO DE DEMOSTENES. Copia de un retrato realizado por Polieucto, cuarenta y tres años después de la muerte de Demóstenes en 322 antes de Cristo. El original en bronce se levantó en el *ágora* de Atenas y fue una estatua completa, vestida, con las manos unidas ante él.

polis, y para conseguir el control de Tesalia con todos sus beneficios. Olinto cayó en 348, sin ayuda de Atenas, a pesar de la oratoria de su gran patriota Demóstenes, el cual al final de los 350 había tardado en identificar a Filipo (y no Persia o Esparta) como el verdadero enemigo de Atenas, pero que no volvió a balbucear después de 349. Hacia 346 la lucha militar de Atenas contra Filipo había conseguido tan poco que fue sustituida por la diplomacia formal, la llamada paz de Filócrates, cuya cláusula más importante, desde el punto de vista de Atenas, era su aceptación de la pérdida de Anfípolis. Desde el punto de vista de Filipo pudo ser más importante el hecho de que no sólo había conseguido una paz con Atenas, sino también una alianza, ya que hay razones para pensar que ya estaba proponiéndose la guerra contra Persia que su hijo Alejandro Magno llevó a cabo: para este propósito necesitaría la armada de Atenas o al menos su neutralidad. Sin embargo, la paz de 346 no fue permanente, y no se sabe si fue Filipo o el incansablemente provocador Demóstenes quien deseó que fuera así. Filipo utilizó el final de la década de los 340 para fortalecer su poder en Tesalia y Tracia, e instalar (o quizá sólo animar) a sus partidarios por todas partes, por ejemplo en Eubea. En cuanto a Demóstenes, utilizó el intervalo para reunir a la opinión griega contra «el bárbaro», como injusta e inexactamente llamaba al macedonio (cuya cultura se ha revelado como muy claramente cercana a la griega por descubrimientos arqueológicos como los frescos pintados en Vergina, destapados en 1977). Lo difícil de la victoria final de Filipo en el campo de Queronea (338) muestra que los esfuerzos propagandísticos y políticos de Demóstenes casi tuvieron éxito. El resultado de Queronea fue una diplomacia de nuevo tipo: un establecimiento (la «liga de Corinto», que tenía poco que ver con las ideas federales clásicas), con un rey en el centro, y contando para mantenerse con la buena voluntad de las clases posesoras por las cuales se había atrincherado en el poder. Nunca habían de perder, ni con Macedonia ni con Roma, esa posición de poder; la lucha de clases estaba decidida: la democracia y Atenas habían perdido como resultado del desatino propio de Atenas. Después de todo, el imperialismo había demostrado ser incompatible con la democracia.

BIBLIOGRAFIA

Las fuentes antiguas para el período entre las guerras médicas y del Peloponeso fueron reunidas por G. F. Hill, *Sources for Greek History 478-431 B.C.* (ed. revisada, Oxford, 1951, por R. Meiggs y A. Andrewes). Son especialmente útiles los índices porque sitúan las referencias antiguas bajo encabezamientos geográficos y cronológicos. La parte de Fornara del siglo v (cf. *supra*, p. 63) traduce muchos de los artículos, literarios y epigráficos, de Hill. La última parte del período ha sido cubierta por P. Harding, *From the end of the Peloponnesian War to the battle of Ipsus* (Cambridge, 1985). Hay buenas traducciones revisadas de Tucídides (por M. I. Finley) y Jenofonte (por G. L. Cawkwell) *The Persian Expedition* y *A History of My Times* (en Penguin).

Hay dos historias recientes de la Grecia clásica: J. K. Davies, *Democracy and Classical Greece* (Londres, 1978), cuya materia es más amplia de lo que el título sugiere: es una

interesante historia general del período; S. Hornblower, *The Greek World, 479-323 B.C.* (Londres, 1983), que proporciona bibliografía más amplia de lo que es posible en la presente obra.

Las obras más importantes de los tiempos modernos sobre el imperio ateniense son B. Meritt, H. T. Wade-Gery y M. F. McGregor, *The Athenian Tribute Lists III* (Harvard, 1950) y R. Meiggs, *The Athenian Empire* (Oxford, 1972, con reimpresión en rústica de 1979). [Del mismo autor, *Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World* (Oxford, 1982) destaca la importancia para la Atenas imperial de las fuentes de suministro de madera.] Un excelente estudio breve es el de P. J. Rhodes, *The Athenian Empire* (*Greece and Rome New Surveys in the Classics* XVII, 1985). El material original pertinente está traducido y comentado por M. Greenstock y S. Hornblower, *The Athenian Empire* (LACTOR 1[3], 1983).

Sobre la democracia ateniense se ha rehecho mucho trabajo e investigación desde la conservadora y escéptica historia de C. Hignett, *History of the Athenian Constitution* (Oxford, 1952) y la aún inapreciable de A. H. M. Jones, *Athenian Democracy* (Oxford, 1957). Los libros más importantes (aunque muchos de los más importantes entre los nuevos han sido publicados antes en artículos) son W. R. Connor, *The New Politicians of Fifth-Century Athens* (Princeton, 1971); P. J. Rhodes, *The Athenian Boule* (Oxford, 1972) y el magnífico trabajo del mismo autor *Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia* (Oxford, 1981); M. H. Hansen, *The Athenian Ecclesia: a collection of articles, 1976-1983* (Copenhague, 1983); M. I. Finley, *Politics in the Ancient World* (Cambridge, 1983); y J. K. Davies, *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens* (Nueva York, 1981; suplemento a su *Athenian Propertied Families,* Oxford, 1971).

Sobre la guerra del Peloponeso es fundamental A. W. Gomme, *Historical Commentary on Thucydides,* completado tras la muerte de Gomme por A. Andrewes y K. J. Dover (Oxford, 5 vols., 1945-1980). G. E. M. de Ste. Croix, *The Origins of the Peloponesian War* (Londres, 1972, rúst. 1982) abunda en planteamientos que van más allá de lo que sugiere el título; vuelve a algunos temas a propósito de la historia de la Grecia clásica en el capítulo 15 de su *Class Struggle in the Ancient Greek World* (Londres, 1981, rúst. 1982). Sobre la fase final de la guerra, son cruciales los capítulos 4 y 5 de D. M. Lewis, *Sparta and Persia* (1977).

Hasta hace poco, se ha trabajado más sobre el siglo IV en artículos que en libros; pero T. T. B. Ryder, *Koine Eirene* (Oxford, 1965) es útil para la complicada historia diplomática (especialmente las relaciones con Persia) durante este período. La segunda confederación ateniense es revisada quizá con una visión demasiado amable en J. Cargill, *The Second Athenian League, Empire or Free Alliance* (California, 1981); J. Buckler, *The Theban Hegemony 371-362 B.C.* (Harvard, 1980) tiene muchos detalles cronológicos y políticos; pero sigue siendo necesario consultar trabajos como el de J. A. O. Larsen, *Greek Federal States* (Oxford, 1968) para la importancia del desarrollo del federalismo en los 360. Para Tesalia, H. D. Westlake, *Thessaly in the Fourth Century B.C.* (Londres, 1935) es bueno y aún no está superado. S. Hornblower, *Mausolus* (Oxford, 1982) se plantea, en el capítulo 7, los aspectos ateniense y persa de los 370 y 360 y trata la guerra social y (en el cap. 6) la rebelión sátrapa con detalle.

Filipo II está bien servido en monografías recientes; la mejor es probablemente G. L. Cawkwell, *Philip of Macedon* (Faber, 1978); un estudio más detallado de los puntos de vista modernos en la contribución de G. T. Griffith a N. G. L. Hammond y G. T. Griffith, *History of Macedonia* II (Oxford, 1979).

Por último, un libro que contiene importantes contribuciones sobre varios temas tratados en este capítulo: P. Garnsey y C. Whittaker (ed.), *Imperialism in the Ancient World* (Cambridge, 1978); véase especialmente Andrewes sobre Esparta, Finley sobre el imperio ateniense del siglo V (reimpreso en su *Economy and Society in Ancient Greece;* Londres, 1981; ed. Pelican, 1983), y Griffith sobre la segunda liga ateniense.

En español:

Hermann Bengtson, *Historia de Grecia,* Gredos, 1986.
J. K. Davies, *La democracia y la Grecia clásica,* Madrid, Taurus, 1985, 255 pp.
M. I. Finley, *Estudios sobre historia antigua,* Madrid, AKAL, 1981, 357 pp.
F. R. Adrados, *La democracia ateniense,* Madrid, Alianza, 1975, 467 pp.
C. M. Bowra, *La Atenas de Pericles,* Madrid, Alianza, 1974, 253 pp.
Jacqueline de Romilly, *Los fundamentos de la democracia,* Madrid, Cupsa, 1975.
Isaac Asimov, *Los griegos,* Alianza LB 810.
Luis Gil, *Censura en el mundo antiguo,* Alianza AU 432.

7

El teatro griego

PETER LEVI

Introducción

La vida cotidiana está llena de teatro, y la experiencia de la vida es la fuente de todo lo que ocurre en el teatro. Casi todas las sociedades humanas tienen teatro de un tipo u otro, si lo definimos en sentido amplio. Sabemos que los griegos se sentaban en los bancos de los teatros para contemplar rituales sagrados. Las ceremonias del estado y de la religión, y los momentos del nacimiento, la muerte, el matrimonio, la cosecha y otros tienen mucho en común con la representación teatral, pero reconocemos el teatro estrictamente hablando porque utiliza actores, se representa en algo parecido a un escenario, frente a un área definida por el público, y probablemente tiene un argumento, y, lo que es más importante, una forma interna, que estamos acostumbrados a esperar. En el momento en que hay un teatro, habrá muchas otras convenciones: aplauso, competición, una manera de hablar, quizá máscaras y danza.

Estas convenciones no fueron inventadas, aunque los griegos creían que algunas de ellas lo habían sido, sino heredadas y modificadas a partir de ceremonias sociales y religiosas en las que empezó a darse la teatralidad antes de llegar a ser plenamente teatro. El antecedente directo evidente de los textos corales del teatro es el ditirambo, que era una representación lírica procesional y coral con temas narrativos. ¿Cuándo dieron los primeros actores un paso al frente desde las filas del coro? La historia del teatro, como toda la historia social, es siempre la historia del cambio; las convenciones pueden variar y luego repetirse, pero la forma interna de la representación teatral, el esqueleto de lo que se espera, se transforma totalmente con el tiempo; esta transformación es irreversible.

Entonces, ¿qué ocurre con los orígenes, las primerísimas adaptaciones? Primero uno, luego dos, luego tres actores, siempre con el mismo fondo coral, aunque el coro podía utilizarse de maneras muy distintas.

Tres tipos de obras: tragedia, comedia y obras en las que el coro era de sátiros pertenecientes a Dioniso. Música, con una historia propia. Es manifiesto que en el curso del siglo v a. C. las obras atenienses tendían a hacerse bastante toscamente más humanas y realistas, bastante más seculares y menos religiosas, más ficticias y menos míticas, aunque ninguno de estos cambios alcanzó nunca su fase final, ni siquiera en el siglo IV, y la tragedia con argumentos inventados, en oposición a las rústicas y originales adaptaciones de Eurípides, fue una innovación que no tuvo futuro durante muchos siglos. Fue obra del joven poeta sofisticado Agatón que figura en el *Banquete* de Platón. Sabemos poco de ello.

Los orígenes de la tragedia ateniense son casi igual de oscuros. No hay duda de que los danzantes con máscaras de animal hacían representaciones en el siglo VI en varios lugares de Grecia. Los orígenes de la tragedia son seguramente rituales y religiosos. Las primeras tragedias se representaban en Atenas alrededor de un carro en el *ágora*, que era en su mayor parte un espacio abierto. Los actores probablemente venían del campo, quizá del santuario de Dioniso en Icaria o de Eleutera. El hecho de que hablasen en verso no debería sorprendernos: el diálogo improvisado en verso entre los actores y el público aún podía oírse muy recientemente en el carnaval de Zacinto.

Pero más allá de estos elementos entramos en un área en la que hay que recurrir a los descubrimientos de los estudios modernos sobre folklore y a la antropología social para que arrojen su luz vacilante y a menudo engañosa. Ocasionalmente, en una obra dada, creemos captar un soplo original, un dios moribundo o los rituales iniciáticos o los danzantes animales, pero son sensaciones inseguras, y los argumentos románticos y las teorías generales que han dado a veces han resultado ser insatisfactorias. De todas formas las obras de milagro inglesas, las obras de misterio, y las obras de mimo, los danzantes cabras de Esciro y la *commedia dell'arte* arrojan cierta claridad sobre la naturaleza misma del teatro y sobre la peculiar mezcla de sus orígenes.

El rasgo más importante de la tragedia griega primitiva que tendríamos que tener en cuenta, aparte de su extrema formalidad en la representación y su lenta y controlada progresión, como la de la música (y de hecho la música y la danza ritual la controlan) es que la tragedia fue la sustituta de Homero. Fue de Homero de donde la tragedia tomó muchos de sus temas, su ironía, su preocupación por la justicia, y su propia forma interna: la destrucción de un héroe o de un superhombre. Homero ya es trágico, y en todos los aspectos, excepto en las convenciones teatrales, Homero es, ya en el primer libro de la *Ilíada*, el mayor dramaturgo trágico. Esquilo tenía razón cuando dijo: «Todos estamos comiendo mendrugos de la gran mesa de Homero.» La influencia de la poesía épica sobre el teatro ateniense del siglo v es amplia y persistente. Esquilo en la *Orestía* consume dos tercios del Agamenón situando la historia en su contexto épico. Incluso el hecho de que no se nos dé nunca el origen



REPRESENTACION DE UN ACTOR, en un fragmento de un vaso de Tarento, pintado en 340 ca. antes de Cristo. Muestra a un actor que tiene una máscara, como para un rey, lleva una espada, y se ha calzado unos sofisticados borceguíes teatrales.

preciso de la maldición sobre la casa de Atreo puede verse como una convención épica. La verdadera poesía épica es siempre un episodio, los orígenes son propios de otro género, de poemas como la *Teogonía* de Hesíodo, e incluso éstos están llenos de episodios sin explicación.

Bajemos de las nubes de estas observaciones a lo que conocemos con más exactitud. Parece que fue la recién nacida democracia la que comenzó o reorganizó la inscripción de la lista de ganadores de los festivales dramáticos atenienses: eran festivales de todo el pueblo. Pero el principal festival trágico, y al principio del siglo v el único, era el de las grandes dionisíacas de primavera, que probablemente fue organizado originalmente por el tirano Pisístrato y remodelado por Clístenes. Parece bastante claro que la popularidad de las representaciones trágicas provocó el desarrollo formal y la extensión de los días fijados. Al principio tres poetas presentaban tres tragedias cada uno, y una

obra satírica. Durante la mayor parte del siglo v, la puesta en escena de las obras era muy sencilla, incluso ingenua, con dos o tres actores y un coro de doce miembros, posteriormente de quince.

En 488/7, se empezó a organizar comedias en las dionisíacas. Hasta entonces la comedia estaba en manos de «voluntarios». Fue una producción más incontrolada, y existía por todas partes de Grecia; Epicarmo componía comedias en Sicilia a principios del siglo v. En Atenas, hacia 440 a. C. la comedia se había extendido a las Leneas, un festival de invierno del mismo dios con el que el tiempo no siempre tuvo que ser clemente (hacia el 2 de febrero). La tragedia llegó a ese festival en 432: normalmente dos poetas con dos tragedias cada uno, al parecer. Las comedias eran más numerosas, cinco por festival, excepto en tiempo de guerra, en que el número bajaba a tres. ¿Eran las tragedias más caras o importantes? ¿O era la comedia más popular? Ambas eran populares, puesto que en el siglo IV ambas se esparcían por los pueblos del campo ateniense en las dionisíacas rurales de otoño. A medida que transcurrió el tiempo se extendieron por todo el mundo griego, y los grupos ambulantes de actores debieron tener problemas, como los tenían los atletas, para cumplir con todos sus contratos. El teatro ateniense nunca estuvo aislado: Esquilo escribió obras en Sicilia, y Eurípides y Agatón fueron atraídos por Macedonia. En las Leneas atenienses los extranjeros residentes estaban autorizados a hacer representaciones, aunque no hay duda de que tanto las tragedias como las comedias eran grandes ocasiones del estado y acontecimientos populares nacionales. Frínico en sus *Fenicias* y *Caída de Mileto*, su rival ligeramente más joven Esquilo en los *Persas*, y también escritores muy posteriores, se atrevieron a tratar temas políticos contemporáneos directamente en el teatro. Muchas otras tragedias tocaron el mundo real en algunos versos o menos directamente. El *Edipo en Colono*, la última obra maestra de Sófocles, no puede entenderse plenamente sin la fuerza de su contexto real, su primera representación mientras la ciudad de Atenas se tambaleaba hacia su caída.

Esquilo

Tenemos siete obras completas de Esquilo, a no ser que aceptemos la opinión recientemente aceptada por muchos estudiosos de que *Prometeo* no es suya. Pero vale la pena hacerse cargo de entrada que, maravillosos como son los textos que llegaron hasta nosotros, son un resto lamentable de lo que existió antaño; su aislamiento de un enorme contexto de obras similares seguramente ha distorsionado nuestro punto de vista en muchos aspectos. Los fragmentos que conservamos de las obras perdidas de Esquilo aumentan su categoría como poeta y dramaturgo, y algunos de ellos son sorprendentes. Por ejemplo, ¿quién habría predicho su toque humorístico y su manejo delicado de las obras satíricas? Y, sin embargo, era un as del género. Y ¿a quién se le habría ocurrido que Esquilo presentaría a Aquiles y Patroclo como amantes homosexuales de-

clarados? Los fragmentos de sublimación religiosa son menos inesperados, aunque cada nuevo fragmento de Esquilo en un papiro aparecido es siempre una sorpresa.

Sólo de Esquilo tenemos una trilogía completa: es decir, al menos en una ocasión sus tragedias constituyeron una serie coherente, una historia que se sigue. Es la *Orestía*, cuya primera parte, el *Agamenón*, posee el impacto más poderoso de todas las tragedias antiguas, más imponente y emocionante incluso que el *Edipo* de Sófocles, que Aristóteles consideró como *la* tragedia clásica. El desenlace de la *Orestía* en las *Euménides*, su tercera obra, sigue siendo extrañamente emotivo hoy en día, y quizá lo más cercano que podamos hallar a la comprensión intelectual de los problemas y soluciones del mundo arcaico final de Grecia. Es un mundo totalmente remoto con respecto al nuestro, pero cuanto más se entra en él más seguramente se da uno cuenta de que no podemos permitirnos despreciarlo. Esquilo es como Blake, pero sin las oscuridades de la mente dividida de Blake. Es shakesperiano, pero con una concentración impresionante. Su teatro es un círculo de silencio muerto, y explotó la forma de sus obras hasta el tuétano de sus huesos.

Agamenón empieza serenamente, con el Vigía en la azotea. Tiene que llegar el coro de ancianos; es el momento anterior al alba, la obertura del festival de 458, cuando Esquilo tenía unos sesenta y siete años. Le quedaban dos años de vida.

Pido a los dioses que aparten mis penas,
esta guardia que dura ya un año, tumbado
como un perro en la azotea de los Atridas,
he conseguido aprenderme la asamblea de los astros nocturnos,
príncipes luminosos, que en el éter resplandecen
y las estrellas, que a los hombres aportan
inviernos y veranos, conozco sus ortos y ocasos.
Y ahora aguardo la señal de la antorcha
la llama de fuego que de Troya nos traiga
la noticia que anuncie la ciudad conquistada.
Así lo ha ordenado una mujer de corazón masculino
que vive en la espera.
Cada vez que me tumbo en el camastro cubierto de rocío,
errante por la noche, sin que el sueño me visite,
porque en vez del sueño, el miedo me viene
y el párpado cerrar no me permite en buen reposo;
y cuando quiero cantar o tarareo,
buscando este remedio contra el sueño,
entonces lloro y lamento el infortunio de esta casa
que ya no es bien llevada como antaño.
Pero ¡ojalá que ahora surgiera el fin feliz de mis fatigas
y el fuego de la buena nueva brillara en las tinieblas!
(pausa)

¡Oh, bienvenida antorcha que en la noche
haces brillar la luz diurna y presagias los coros de Argos
para celebrar esta ventura!

¡Oé, oé!
Claramente envío la señal a la esposa de Agamenón,
para que se levante en seguida del lecho y en palacio
haga entonar un canto de triunfo por esta antorcha
porque la ciudad troyana ha caído,
como el brillo de este fuego lo anuncia.

Se verá enseguida, a pesar del brumoso medio de una traducción moderna que es un poeta de golpes brillantes y sin embargo simples. Sus imágenes son muy sencillas, su observación aguda, y nos cuenta mucho más de lo que nos dice. Su lenguaje tiene una formalidad estática, pero avanza rápida y vivamente. Es poesía acumulativa; se construye sobre sí misma, como lo hace la música. Es intensamente dramática. El interés particular de esta obra es que empieza de nada, y con un personaje secundario. Pero conduce a una pieza magníficamente ajustada, un largo relato muy verosímil de la cadena de hogueras señales sobre la cima de cada montaña y promontorio desde Troya hasta Argos, extendiéndose sobre el conjunto de la Grecia oriental. Es curioso y característico de Esquilo que recalca largas listas de elementos geográficos, reales o semiimaginarios, y que este gusto procede de Homero y puede encontrarse después de Homero, y (detalle interesante) en los tres largos himnos homéricos, a Démeter, Apolo y Hermes. Expresaba uno de los antiguos propósitos de la poesía. La poesía irlandesa antigua también lo tiene, y lo mismo la poesía francesa antigua.

Algunos estudiosos se han dedicado recientemente a seguir el rastro de determinadas imágenes a través del conjunto de la obra de Esquilo. Dudo que estos complejos modelos tengan mucho significado. Trabajo acumulativo, pero de manera bastante sencilla. Sus ideas no se esconden en la imaginería, sino que residen en tantas palabras, o residen y se contradicen, como debe ocurrir en la poesía dramática. Sus golpes más potentes consisten simplemente a menudo en convertir sencillamente una imagen casera y familiar en algo terrorífico: el amigable *komos*, por ejemplo, que es un exceso alcohólico controlado, y la visita de parientes, y el fiel perro se vuelven siniestros en un par de palabras. En términos así de simples narra Casandra su visión de la casa de Agamenón:

¡Ya no os informaré más con enigmas!
Vosotros sois testigos de que olfateé prontamente
la huella de males antiguos.
Hay un coro que nunca abandona esta casa,
monocorde, lúgubre, que no proclama la dicha.
Es una banda violenta de Erinias, hermanas de sangre
difícil de echar, que habita en palacio
y que ha bebido, para aumentar su valor,
incluso sangre humana.

La mayor parte de lo que Esquilo tiene que enseñar es oscuro, aunque el carácter sublime (de nuevo muy sencillo) de su visión de Zeus estalla constantemente, con la misma ingenuidad de los salmos de David, y es una poesía

quizá más cercana a nuestras propias esperanzas de poetas. La fuerza de la *Orestía* es dramática: los mismos versos funcionarían mucho peor en una antología, o si estuvieran incompletos. En un importante sentido todo este maravilloso lenguaje se refiere al asesinato de Agamenón por su mujer. La escena de su muerte, que ocurre como casi todos los horrores del teatro griego fuera del escenario, está bien preparada consciente e inconscientemente; cuando llega, el estruendo ahogado es terrible. Lo que ha hecho Esquilo ha sido presentar un crimen sucio y sangriento, bastante inaceptable en principio para los sentimientos griegos sobre las mujeres, de manera que nos sentimos más doloridos que horrorizados por el personaje de Clitemnestra. Todo en la obra, incluso el poder y la magnificencia de Agamenón, está cortado para resaltar la grandeza horrorosa de ella. Para su amante Egisto Esquilo no tiene más que desprecio. El *Agamenón* pertenece al teatro, aunque desgraciadamente no en las



LAS «EUMENIDES» DE ESQUILO. Escena de un vaso hecho en Pestum por el artista Pitón, hacia 350-340 a. C. Los vasos griegos de Italia del siglo IV ofrecen frecuentemente escenas que parecen inspirarse en las representaciones escénicas de las tragedias de los poetas atenienses. Aquí Atenea (a la izquierda) consuela a Orestes que se ha refugiado entre el trípode y *omphalos* (ombligo de la tierra en piedra) de Delfos. Apolo se muestra a la derecha al lado de las Furias adornadas con serpientes (una de ellas sobre el trípode) esperando tomar venganza de Orestes por el asesinato de su madre. Apolo purificará a Orestes, y Atenea le rescatará de momento mientras las Furias se convierten en diosas Propicias *(Euménides).*

manos de los directores más modernos. Es simple, desnudo y lleno de fuerza y su andadura es lenta, sus gestos más lentos que la mayoría de las danzas

En la segunda obra nos encontramos con compasión implícita, acción despiadada, y una larga angustia en las oraciones formales. La reina y su amante son muertos al final por Orestes, el hijo de Agamenón. Orestes es perseguido por las Furias que se alzan de la sangre derramada de una madre. Realmente esto no es lo que los estudiosos de la era isabelina llamarían una tragedia de venganza; es acumulativo, pero en su lento balance dice algo terrible acerca de la justicia de Zeus y la naturaleza de los dioses. La tercera obra, la cual, muy poco usualmente, tiene un cambio de escenario para acomodar a Apolo en Delfos en una historia que Esquilo transfiere firmemente a Atenas para su desenlace, separa el bien del mal. El más venerable tribunal ateniense es instituido por Atenea, y, invirtiendo lo que conocemos como una fórmula tradicional de injuria en la gran antigüedad, las Furias se transforman en guardianes de Atenas —las Euménides, las amigables. Hay algunos versos que indican un mensaje político, no muy claro para nosotros, pero el punto más importante de lo que Esquilo está haciendo es una bendición de Atenas que tiene todo el peso de la *Orestía* tras ella.

Los *Persas* (472 a. C.) se basa en un esquema interesante. El héroe trágico tiene que ser el rey persa, porque no hay otra manera de mostrar la victoria naval ateniense de Salamina de una forma trágica. Sólo los perdedores pueden ser héroes. Homero solicita nuestra simpatía por Troya en parte porque tiene que hacer que los troyanos hablen como griegos, pero el lamento por Héctor es convincente porque la poesía épica estaba muy directamente relacionada con los lamentos. Esquilo nos hace sentir, como Homero, que la guerra es terrible, y no perdona nada de la descripción de la batalla de Salamina, de la que probablemente fue testigo presencial. Desde luego la ve como una gran victoria inspirada a los griegos, pero es un perdedor quien describe la batalla; es terrible, y la masacre con la que acaba es abrumadora. Toda la acción de la obra es fascinante, pero la escena de la batalla destaca en solitario. Hace en verso lo que a la prosa le llevaría mucho tiempo aprender a hacer la mitad de bien. No es sólo un esquema técnico de una tragedia. Hay que añadir que Esquilo escribió su propio epitafio, del cual se deduce que quería ser recordado sólo como uno de los que habían luchado en la infantería en Maratón.

Sófocles

A Sófocles se le solía considerar como el más auténticamente clásico de los tres grandes poetas, la encarnación de la sabiduría trágica, un poeta equilibrado por una especie de pasión controlada entre la grandeza desbordada de Esquilo y la fecundidad de la inventiva literaria de Eurípides. Esto se debe probablemente a que Aristóteles tomara *Edipo Rey* como ejemplo perfecto de tragedia. Pensó que en Sófocles el arte de la poesía trágica había «alcanzado su

estado natural» y dejaba poderse seguir desarrollando. Aristóteles había estudiado un período de muchos años, y a la vista de la extravagancia de las producciones posteriores no es sorprendente que la claridad y la austeridad de la estructura de las obras de Sófocles le atrajeran en comparación con las otras. La estructura del *Edipo Rey* en especial es tan lúcida como la raspa de un pescado; la lucidez de esa estructura desde luego contribuye a su fuerza. Pero la estructura de las siete obras de Sófocles que tenemos difiere notablemente, el estilo del verso de Sófocles es amanerado en pasajes yámbicos y en letras de coros, a menudo comprimido y exótico.

Sófocles vivió aproximadamente entre 496 y 406 a. C., es decir, casi todos los años del siglo v. Cuando tenía unos veintiocho años ganó una competición en un festival frente a Esquilo, en 468. En el año de su propia muerte, hizo aparecer a sus coros de luto por la muerte de Eurípides. Era bastante rico y tomó parte varias veces en la vida pública. Trató a los dioses con respeto, y varias formas de dolor, aflicción y horror con extraordinaria desnudez. Es en consecuencia muy interesante que en la vida real representara un papel muy importante en la presentación de Asclepio a Atenas, lo cual de hecho supone la fundación del primer hospital. En el teatro le interesaban especialmente las consecuencias y el cumplimiento de las profecías. El final habitual de los cuentos o historias populares para niños atenienses parece que era «y de esta manera la historia se hizo real». Con su poesía vigorosa y memorable se debe tener cuidado con identificar lo que el coro canta o lo que se dice con ironía o desgarro apasionados, y la sabiduría del poeta mismo.

El impulso de una tragedia cualquiera conduce al final de la acción. En las *Traquinias* de Sófocles este final tiene lugar cinco minutos después del acabamiento de la obra, cuando el fuego consuma a Heracles y se alce de él intacto para ser un dios. En *Filoctetes* el final de la acción está bastante lejos en el futuro y comprende la caída de Troya. La reconciliación está por llegar; el público no tiene que pensar mucho en ello; el dolor de la herida del héroe es una impresión inolvidable. En el *Ayax* el suicidio del héroe supone en cierto sentido el final de la acción, y llega pronto, pero la fuerza de la obra está en sus consecuencias y en el entierro. La *Electra* de Sófocles, que corresponde a la segunda obra de la *Orestía*, es como un marco con acción al principio y al final, pero su centro y sustancia es una obra sobre las mujeres a la cual el pensamiento de la acción otorga una gran tensión. La gran pieza maestra dentro de ella es una larga y emocionante historia sobre una muerte, que el público sabe que es mentira, un invento decepcionante.

> Mira, ahí está Orestes, quien por un artificio
> estaba muerto, y por artificio fue salvado vivo.

Lo que todas estas estructuras variadas tienen de común es su claridad restringida de verso; la claridad permite a cambio una gran cantidad de embellecimientos formales del discurso. En la *Antígona*:

Ella ruge en la aguda
lengua de ese pájaro amargo que ve el vacante
tálamo de su matrimonio vacío de toda juventud.

Y de nuevo en la misma obra:

fuimos dos hermanas de dos hermanos robadas
matados en un día cada uno por la mano del otro.

Hay una fuerza cierta en estos versos que fluye en ellos desde el mismo meollo de la forma trágica, el meollo de las historias populares. Su parecido con el verso isabelino, que no creo haber exagerado en la traducción, es chocante y puede proceder de la misma razón. Sófocles también puede crear una sencillez grande y emocionante, una vez más por la misma razón. Véase, por ejemplo, en una oración, un canto lírico de la *Electra.*

Oh Furias, venerables hijas de los dioses,
que contempláis a todos los que injustamente mueren,
y veis los robos furtivos de matrimonios,
venid ahora, ayudadnos, vengad la muerte de nuestro padre.
Enviadme a mi hermano, pues sola yo no puedo
arrastrar el peso de mi desgracia.

De dos de las tragedias de Sófocles tenemos traducciones admirables de W. B. Yeats, con una interesante música que encargó para las letras corales. Son las dos obras sobre Edipo, que con la *Antígona* son probablemente las más grandes y para mucha gente lo más vivo de la obra de Sófocles. *Edipo Rey* es la expresión de tales rabia y dolor apasionados que en la producción moderna resulta problemático el control del ritmo, y a menudo resulta que Edipo vocifera. *Edipo en Colono,* la muerte del anciano, llega al corazón del misterio por el cual, según la creencia griega subconsciente, el castigo, la aflicción, la plaga, la ceguera y la locura están íntimamente vinculados con la protección especial y la bendición sobrecogedora de los dioses a las víctimas: esto es, vinculados con lo que se convierte, por el grado de su aflicción y degradación, en tabú y después, santo, sagrado, en fuente de beneficios. Este es un misterio sin soluciones mecánicas, pero sobre el que la antropología social puede arrojar mucha luz.

¡Oh habitantes de mi patria Tebas, ved a Edipo
que resolvió aquel famoso enigma y fue de grandísimo poder!
Y ahora, ¿en qué mar de terrible infortunio ha caído?
De suerte que, cuando se es mortal, hay que mirar y observar el último día
y no juzgar a nadie feliz hasta que haya superado el límite de su vida
sin sufrir ninguna desgracia.

Así es como acaba *Edipo Rey,* con este lento redoble de tambor. En otro coro final Yeats insiste en el mismo punto de manera aún más general. Es bastante interesante que quizá no esté escrito por Sófocles; parece una desti-

lación de muchos dichos oscuros de aquí y allá dentro de la obra, atados juntos como conclusión de una producción posterior. En aquel momento, si no antes, el público esperaba un mensaje, casi un sermón de sabiduría trágica. Es casi igual de interesante que Yeats, que no tenía por qué conocer los argumentos técnicos contra la autenticidad de estos versos, adaptara más tarde y volviera a usarlos como trágico conocimiento de los suyos propios, como fin de una secuencia poética llamada «Un hombre joven y viejo». Vale la pena citarlos aquí entre los versos más típicos de Sófocles jamás escritos en inglés, a pesar de los argumentos pedantes. Muchos grandes eruditos han creído que eran genuinos.

Endure what life God gives and ask no longer span;
Cease to remember the delights of youth, travel-wearied aged man;
Delight becomes death-longing if all longing else be vain.

Even from that delight memory treasures so,
Death, despair, division of families, all entanglements of mankind grow,
As that old wandering beggar and these God-hated children know.

In the long echoing street the laughing dancers throng,
The bride is carried to the bridegroom's chamber through torch-light and tumultous song;
I celebrate the silent kiss that ends short life or long.

Never to have lived is best, ancient writers say;
Never to have drawn the breath of life —never to have looked into the eye of day;
The second best's a gay good night and quickly turn away. *

Sófocles no hubiera dado a sus pensamientos los toques románticos que Yeats da a estos versos. Si hay un verso trágico griego perfecto en inglés, es probablementeu no de Webster: «the friendless bodies of unburied men» **. Yeats está a sus anchas en la obra *Edipo en Colono,* pero es un lugar extraño y maravilloso. La obra está centrada en un bosque sagrado cerca de Colono, donde Sófocles había nacido. En este bosque los dioses otorgan la muerte a Edipo; más allá de él, se desvanece. Teseo, que creía en él, nos cuenta que la tumba en la que está enterrado Edipo, en un lugar que nadie conoce, tendrá

---

* Soporta la vida que Dios te dé y no pidas un tiempo más largo;
Deja de recordar los encantos de la juventud, hombre de edad cansado de viajar;
El encanto se transforma en ansia de muerte si es vana cualquier otra ansia.

Incluso de ese encanto la memoria guarda,
Muerte, desesperación, división de familias, todos los enredos de la humanidad crecen;
Como aquel viejo mendigo errante y esos niños odiados de los dioses saben.

En la larga calle resonante se apiñan riendo los danzantes,
La novia es conducida a la cámara del novio con luz de antorchas y cantos alborotados;
Alabo el beso silencioso que acaba la vida corta o larga.

Nunca es mejor haber vivido, dicen los antiguos escritores;
Nunca haber inspirado el aliento de la vida —nunca haber mirado a los ojos del día;
Lo segundo mejor es una buena noche alegre y rápidamente alejarse. *(Trad. del T.)*

** «los cuerpos sin amigos de los hombres sin enterrar».

un poder protector infalible entre Atenas y sus fronteras. Gran parte de él está hecho con los árboles, el bosque es casi un personaje.

Come praise Colonus'horses, and come praise
The wine-dark of the wood's intricacies,
The nightingale that deafens daylight there,
If daylight ever visit where,
Unvisited by tempest or by sun,
Inmortal ladies tread the ground
Dizzy with harmonious sound,
Semele's lad a gay companion. *

Yeats ha transformado el original, pero no sin tacto, y mucho menos salvajemente que la mayoría de las traducciones. Sus árboles son espléndidos.

...The self-sown, self-begotten shape that gives
Athenian intellect its mastery,
Even the grey-leaved olive tree
Miracle-bred out of the living stone;
Nor accident of peace nor war
Shall wither that old marvel, for
The great grey-eyed Athene stares thereon. **

Lo que Sófocles subraya, y lo que dice menos a un auditorio moderno, es que los olivos atenienses no tienen rival en Asia o en Grecia meridional, y que ningún enemigo puede destruirlos. Pero cuando se creó esta obra los espartanos y sus aliados estaban alrededor de las murallas de Atenas; eran visibles, muy cerca del bosque sagrado de Colono. Sófocles había muerto para entonces, la obra era póstuma. Y por supuesto al final los árboles fueron talados.

Se supone que escribió unas cuarenta y una series de tres obras, y nunca quedó más abajo del segundo puesto. Decía de sí mismo que su estilo primero estaba lleno de la grandeza de Esquilo, y que su segunda época desarrolla un estilo propio, del que llegó a sentir que era artificial y sin dulzura, pero su último período fue más flexible, mejor adaptado a los personajes individuales.

---

* Ven, y alaba a los caballos de Colono, y ven y alaba
la oscuridad de vino de los nudos de los misterios del bosque,
el ruiseñor que ensordece a la luz del día aquí,
si acaso la luz del día visita alguna vez donde,
desconocida de la tempestad o el sol,
damas inmortales hollan la tierra,
ebrias con el sonido armonioso,
el joven de Semele compañero alegre.

** La forma que se muestra y es causa de sí misma, que otorga
al intelecto ateniense su maestría,
incluso el olivo de hojas grises
milagro nacido de la piedra viva
ni un accidente en la paz ni la guerra
marchitarán esa vieja maravilla, porque
la gran Atenea de ojos grises vigila desde lo alto. *(Trad. del T.)*

No han sobrevivido ninguna de las obras de sus primeros veinticinco años de teatro; en el *Ayax,* y algunos años más tarde en *Antígona* (probablemente 441 a. C.) ya estaba acercándose a su maestría final.

De alguna manera *Antígona* es también la tragedia de Creonte. Porque Antígona insiste después de la guerra tebana en más de una ocasión en enterrar a su hermano, lo cual para el sentimiento griego y en los discursos que Sófocles nos proporciona era su deber absolutamente natural. Creonte el tirano la condena a muerte. Su propia destrucción empieza en ese momento, y el final de la obra es como una avalancha. No es que subestimemos a Creonte; la patética figura de Antígona pertenece a un mundo de absolutos y consecuencias que ningún político podía tolerar en su casa; Sófocles tenía poca simpatía para ningún otro. Si hubo algún momento supremo en el siglo v a. C., quizá fue el de la *Antígona* de Sófocles, que fue compuesta mientras se construía el Partenón.

Eurípides

Eurípides había nacido en el medio rural, como Sófocles, en fecha bastante temprana del siglo v, hacia 485 a. C.; esto quiere decir que no tenía más de diez años menos que Sófocles, y que tenía ochenta cuando murió en 406. Es tentador pensar en su obra como un tercer capítulo, una tercera generación, y es verdad que entró en el teatro cuando Esquilo ya había muerto; su primer éxito data de 441 a. C., cuando tenía cuarenta y cuatro años. Conservamos de él diecisiete tragedias completas, una obra satírica, que merece una explicación aparte, y una obra, el *Reso,* erróneamente atribuida a él. No está de más recordar que su comparativamente enorme producción poética representa su popularidad entre los poetas, eruditos profesionales y profesores del mundo griego tardío, mucho después del colapso ateniense. Escribió como noventa y dos obras, pero en vida sólo ganó cuatro premios teatrales. De todas formas, es un dramaturgo maravilloso, lleno de originalidad en todos los momentos de su evolución. Sus obras son notables por la gama de tonalidades y la inventiva alegre, que los críticos adustos llaman artificialidad cínica, de su construcción. Es el maestro de lo inesperado, y los bloques constructivos que utiliza no son tanto personajes como escenas, como la del reconocimiento, la del autosacrificio, la pelea furibunda, etc. En sus últimas obras las sorpresas son a menudo turbulentas y elaboradas, aunque su obra más grande, las *Bacantes,* es la última o una de las últimas que escribió, y su construcción es audaz y sencilla, y su color aquí y allá recuerda a Esquilo.

El Hipólito (428 a. C.) es dramáticamente excitante, hermoso, armonioso y trágico. Es una de sus obras más satisfactorias, y una de las pocas que tuvieron éxito entre el público de su época. El héroe es aceptablemente ingenuo.

> ¡Oh diosa! te traigo esta corona trenzada por mí
> con las flores de una pradera virginal

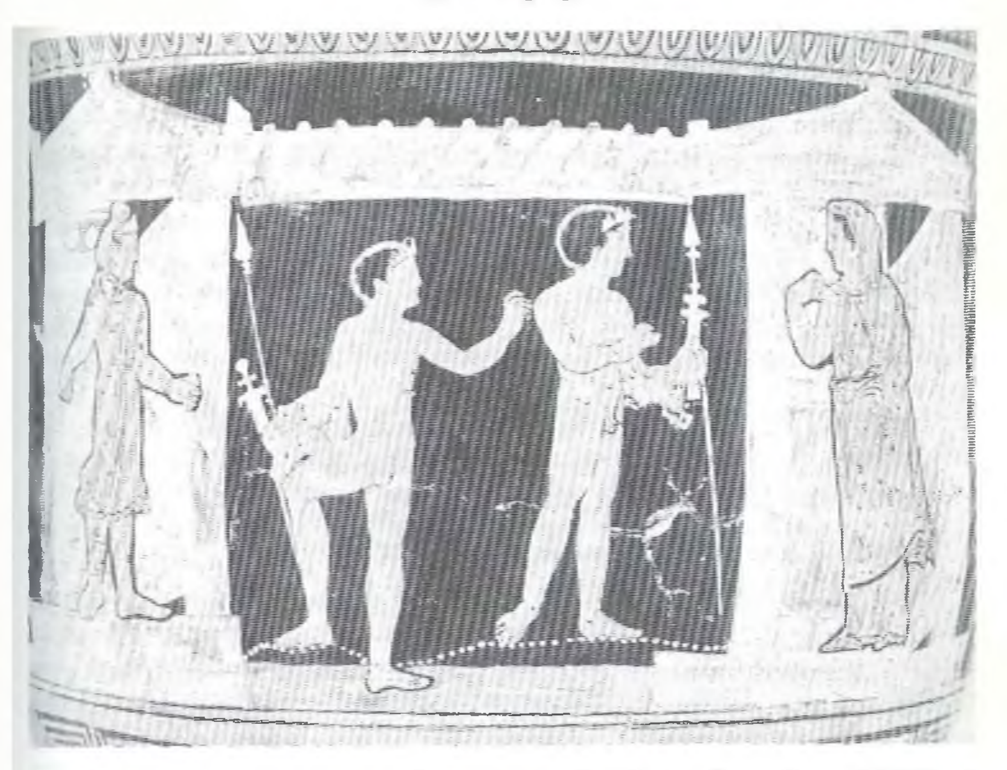
donde ni el pastor se atrevió a entrar con su rebaño
ni la reja del arado penetró; sólo la abeja en primavera
recorre la pradera sin hollar,
la Castidad la cuida con rocío del arroyo.

Encuentro intraducible a verso la última de estas líneas. Realmente quiere decir que la Vergüenza, o el Respeto, la cualidad personificada del respeto y la restricción juveniles, que conlleva fuertes implicaciones de virginidad, es la guardiana del prado, al que riega con el rocío de ríos y corrientes. Quizá la carencia de un equivalente inglés preciso para la palabra griega *aidos* nos excluye del mundo de Hipólito. Aquí está pagando su tributo a la virginal Artemis, y despreciando a Afrodita, que trama su ruina a través de la ardiente pasión de su madre adoptiva, y más tarde su muerte maldecido por su padre. En sus terribles y efectivas alteraciones de tono, esta obra permanece en tensión consigo misma hasta las escenas finales, una de ellas entre Artemis e Hipólito, en donde la diosa habla por vez primera, y después una escena de muerte única en la tragedia griega que ocurre en el escenario.

Seré firme, me estoy muriendo, padre,
Cubre mi cara con tu túnica rápidamente.

La otra gran obra de Eurípides sobre la pasión de las mujeres es *Medea,* una tragedia tan terrible que sólo puede acabar con la famosa hechicera marchándose volando en un carro tirado por dragones. Ha matado a sus hijos en un arranque de odio apasionado que es el lado oscuro del amor rechazado, y de honor manchado. Los versos de esta obra son tan convincentes que es fácil aun hoy penetrar en estas escenas; por la razón que sea, la asesina y hechicera está más viva que los poco afortunados personajes masculinos de la obra. Algunos de sus discursos tienen ese extraño halo de modernidad que a veces se atribuye equivocadamente a Eurípides. Es sólo una manera de razonar desinhibida y apasionada, pero la pasión, no la argumentación, es fundamental. Eurípides toma los argumentos y el punto de vista de cada personaje con fría decisión, y los lleva a través de la obra con gran fuerza dramática. El teatro exige frescura; las viejas historias exigen versatilidad intelectual. Pero bajo *Medea* subyacen una coherencia apasionada y una interpretación del mundo apasionada.

En 415, el año de la expedición contra Siracusa, punto culminante del hambre de poder ateniense y también un tiempo de miedo supersticioso en incremento, Eurípides creó tres tragedias sobre la guerra de Troya. La primera mostraba la juventud de Paris y la semilla de destrucción, la segunda trataba de Palamedes, el griego ingenioso, pero sabemos poco de su argumento. La tercera es las *Troyanas,* una sucesión de episodios trágicos bajo las murallas de la caída Troya. En verso que difiere con brillante efecto técnico de un episodio a otro, Eurípides asesta una serie de martillazos. Sólo están relacionados entre sí por el negro lamento, con una débil chispa de compasión



«IFIGENIA EN TAURIDE» DE EURIPIDES. Escena de un vaso hecho en Campania, ca. 330-320 a. C. El escenario del edificio se muestra con dos alas desplegadas elaboradas arquitectónicamente. Una a la izquierda, se utiliza como templo de Artemisa, en el cual se ve su estatua; la otra a la derecha, la casa de la sacerdotisa Ifigenia que sale para hablar con su hermano Orestes y con el compañero de éste, Pílades, que han venido para robar la estatua.

humana por el heraldo griego, y unos pocos versos extrañamente nostálgicos sobre la santa tierra de Grecia. Algunas veces la magnificencia del lenguaje pone fuego y azufre en el aire, a veces el retumbar formal de los versos proporciona viveza, a veces los modelos retóricos se derraman como cataratas.

> Oh trono de la tierra y que en la tierra tiene su sede,
> quienquiera que tú seas, Zeus, dificilísimo de conocer,
> necesidad de la naturaleza o inteligencia de mortales,
> te lo suplico: porque tú, por un camino silencioso,
> diriges con justicia todo lo humano...
>
> Insensato mortal que destruye ciudades,
> devasta templos y tumbas, lugares sagrados de los muertos
> y acaba por morir él mismo...
>
> Digo a los sirvientes que la lleven a la popa del barco,
> donde podrá embarcar y ser llevada...
>
> Guiad mi pie, antaño delicado en Troya
> y ahora esclavo, a un camastro de paja en el suelo
> y al baluarte de piedra, para que allí caída perezca,

consumida por el llanto. No penséis que ninguno de los afortunados
es feliz, hasta que feliz haya muerto...

El efecto acumulativo de las *Troyanas* es fuerte. No es la historia formalizada de un príncipe legendario, se parece más a la historia real, a la experiencia de la vida.

Las *Bacantes,* el castigo del rey Penteo por Dioniso disfrazado de su propio sacerdote y revelado de forma terrible de repente, puede ser una posible adaptación de una obra perdida de Esquilo. Es la más inolvidable de las obras escritas por Eurípides, su poesía llega a su cima: a diferencia de las *Troyanas,* si no hubiera sido escrita sería inimaginable.

Os traigo, muchachas, al que se burla de vosotras,
de mí y de mis misterios. Castigadle.
Y mientras aún hablaba, la luz de un fuego misterioso
resplandeció en el cielo y en la tierra. El éter se quedó en silencio
y el valle boscoso mantuvo calladas sus hojas
y ya no se pudo oír ni un grito animal.

Este lenguaje, que tiene lugar en el momento inmediatamente anterior al horrible clímax de la obra, cuando Penteo es hecho pedazos por su propia madre y las demás mujeres, es exclusivamente dramático. Los versos más dramáticos y los grupos de versos más efectivos en la tragedia griega siempre son pronunciados por mensajeros; describen la acción en otro lugar. La poesía trágica es también en esto una extensión de la poesía homérica.

Poesía trágica (conclusión)

En las *Bacantes* de Eurípides el coro no habla casi; prácticamente su expresión se limita al canto. ¿Es esto un artificio moderno, es decir, del último Eurípides? ¿Es porque no puede soportar más tiempo las intrusiones del coro? En las tragedias más tempranas y en todo Esquilo, el coro tenía una importante función. Es como si los primeros actores apenas hubieran dado un paso adelante desde el coro y les faltara soltura. Incluso donde la caracterización habitual del coro como ancianos, llenos de sus proverbiales sabiduría y desesperanza, servía a un propósito de mero contraste o transición entre discursos, como hacen a veces declaraciones parecidas en la poesía lírica coral de Píndaro, su presencia era significativa para el despliegue de la obra. Son como esas mujeres vestidas de negro de un pequeño puerto o esos campesinos vestidos de negro de un mercado, que le dan al asesinato repentino o a la venganza de los dioses su significado social. La acción trágica los fija como el flash de un fotógrafo:

Muchas son las formas de los dioses:
y muchas cosas llevan a cabo inesperadamente;
lo que se esperaba no se cumplió;
el dios encontró en cambio una salida a lo inesperado.
Así terminó este asunto.

Estos versos aparecen como conclusión de varias tragedias de Eurípides, su *Alcestis* incluido, y representan las actitudes estupefactas, reverentes y de alguna manera oscuras del coro frente a los acontecimientos. Tendríamos que tener cuidado con no indentificar al coro con el poeta trágico, aunque haya veces, por ejemplo al final del *Edipo Rey,* en que desde luego hablan para el público. Pero el coro puede tener muchas funciones distintas. Sófocles varía el uso de sus coros como lo hace con la construcción de sus obras. En el *Prometeo* los coros con vientos, Aires, seres divinos. Al final del *Agamenón* amenazan con la violencia. En otra obra son mujeres *Suplicantes.* Los versos corales de Eurípides son a menudo exóticos y simples a la vez. Su geografía y algunas de sus alusiones son extrañas. Esquilo es un gran poeta lírico en un sentido más autorizado; es contemporáneo de Píndaro. Pero a través de su desarrollo el coro trágico griego fue restringido de la manera más austera, comparado con interpretaciones y reposiciones posteriores. Ya no podrá ser recreado nunca. Aunque se redescubrieran todas sus convenciones y se restablecieran, ya no serían convencionales para nosotros.

El texto de las tragedias fue fijado por escrito y aprendido de memoria, aunque las interpolaciones de los actores existen en las tragedias, y mucho peores interpolaciones de los productores. Nos ha llegado una dirección escénica de una representación tardía del *Agamenón*: «Entran los carros, el ejército y los despojos de Troya.» No es el estilo de la poesía trágica griega, que sólo era profusa en discursos de mensajeros, en suscitar la imaginación de un público y en determinadas letras corales. Se dio una nueva orientación a los argumentos, un nuevo significado, bastante audazmente en cada nuevo tratamiento, y tanto en Esquilo y Sófocles como en Eurípides.

Los esqueletos de los versos son lo que hoy llamamos retórica. En cualquier momento que leamos el diálogo de la tragedia, con su correspondencia línea por línea y sus figuras de dicción aparentemente artificiales, deberíamos recordar que imitan una realidad. Leído de manera correcta en voz alta, tendría que sonar como una disputa entre pescadoras: doy por sentado que me refiero a pescadoras griegas. Tanto la continuidad del ritmo subyacente como las bruscas rupturas, las parodias e ironías mutuas, son reales con precisión. El hecho de que los profesores posteriores se comprometieran a clasificar cada figura sintáctica y cada artificio de argumentación o persuasión no debería afectar a nuestros puntos de vista. Pero la poesía trágica antigua sólo es retórica en un sentido sutil, y cada uno de los grandes poetas es retórico de sí mismo. El momento de las reglas retóricas comunes aplicadas mecánicamente empezó en el siglo IV a. C., con sus personajes muertos, sus argumentos descabellados y su poesía trágica acartonada.

Todavía hay unos cuantos elementos marginales de la producción trágica del siglo V que merecen una mención. Uno con el que se acaba pronto tiene que ver con el teatro de Dioniso en Atenas. Dejando de lado todas las discusiones sobre el escenario elevado y la casa de piedra para los actores y los lugares elevados por los que aparecían los dioses, que son en su totalidad

muy posteriores a lo que la gente cree, deberíamos imaginarnos una gran roca que sobresalía en medio del espacio escénico hasta que al final fue retirada por razones arquitectónicas. ¿Cómo pudieron permitirla los atenienses? La aceptaron tranquilamente, la encajaron y la utilizaron. Se transformó en la roca de Prometeo y en otros riscos famosos. La usaron porque estaba a mano, justo como hubieran hecho sus padres, actuando alrededor de un carro en el *ágora.* De las piedras originales del teatro en tiempos de Esquilo en Atenas se mantienen menos de siete. Son difíciles de encontrar y de reconocer; sólo su simplicidad las hace entrañables.

Pero en el curso del siglo v en Atenas surgió un arte de pintar escenarios que dos o tres siglos más tarde, y quizá en otro lugar, debía producir pinturas de perspectiva elaborada. Se extendió a las paredes de las casas, la primera la de Alcibíades, y, como las enredaderas de Oxford, que murieron en los jardines, pero fueron encontradas florecientes siglos más tarde en las paredes, este nuevo arte de pintura de escenarios sobrevivió durante mucho tiempo. Su origen teatral explica las constantes alusiones teatrales de los frescos de Pompeya, donde la pintura de perspectiva plenamente desarrollada fue imitada varias veces.

Obras satíricas

Es tentador llamar a las obras satíricas simplemente obras pastoriles, pero no tratan de ninfas y pastores en un paisaje idílico. Normalmente están localizadas en paisajes agrestes, con sátiros silvestres para el coro, criaturas amorales, jocosas y patéticas con debilidades humanas por la bebida, el sexo y la seguridad de sus pellejos. El corifeo parece ser su padre, pero siempre están perdidos, siempre en busca de su amo Dioniso. Aparte de éstas no parece que haya más reglas argumentales. Reciben el fuego robado por Prometeo, o dan la bienvenida al niño Perseo, nacido de una cesta flotando en el mar, o les tienen los cíclopes como criados en la cueva cuando entretienen a Ulises. El verso es de alguna manera entre trágico y cómico; tiene un encanto cómico sin ser tan bullicioso como Aristófanes. La costumbre era presentar una obra satírica con tres tragedias, y es muy probable que preservara algo de los orígenes de la representación dramática griega. La solemnidad trágica no podía coexistir sino a duras penas con un coro animal.

La única obra satírica completa que tenemos es el *Cíclope* de Eurípides, que es un interludio la mitad de largo que una tragedia, con elementos trágicos, cómicos, obscenos y religiosos curiosamente combinados.

> Yo mismo, en lo alto de la popa, empuñando el doble timón, dirigía la nave,
> mientras mis hijos, sentados a los remos, blanqueaban con la espuma el brillante mar
> en busca de ti, Señor. Y cuando ya habíamos navegado cerca del cabo de Malea,
> un viento del este sopló contra la quilla y nos lanzó a esta roca del Etna,
> donde los hijos monóculos del dios del mar, los Cíclopes asesinos,
> habitan en cuevas solitarias.



ESCENA DE UN DRAMA SATIRICO, de un vaso ateniense de 470-460. Que éstos no son sátiros reales se demuestra por la existencia de ese taparrabos al que van ligados las colas y falos, y el flautista y observador de la derecha indican que esta ilustración es una representación teatral. Los sátiros llevan piezas de un trono que están ensamblando, y hay un título de un drama satírico de Esquilo llamado *Thalamopoioi,* que podría ser traducido burdamente como «decoradores de interior».

Es obvio al primer vistazo que este tipo de versos están destinados al simple entretenimiento. Si uno notara un doble sentido en este u otro pasaje, no se sentiría avergonzado de sí mismo. Más tarde, Eurípides muestra una inclinación por la comedia de carácter a la vez. El *Cíclope* defiende su canibalismo y su forma de vida.

La riqueza, enanito, es el dios de los sabios.
Lo demás sólo es fanfarria y bellas palabras.
Los promontorios marinos donde reside mi padre,
que se vayan al cuerno. ¿A santo de qué los sacaste a relucir?
Yo no tiemblo ante el rayo de Zeus, extranjero,
ni sé en qué puede Zeus ser un dios superior a mí.
No me importa lo demás, y escucha por qué no me preocupa.
Cuando él echa la lluvia desde arriba,
tengo en esta cueva un refugio que me alberga,
donde me zampo un ternero asado o algún animal salvaje,
regando a placer panza arriba mi vientre (se toca la tripa)
con un cántaro de leche que apuro, y para rivalizar con el trueno de Zeus
hago retumbar con fragores mi túnica.
Y cuando el tracio Bóreas vierte su nieve,
envuelto mi cuerpo con pieles de fieras,
enciendo el fuego y me tiene sin cuidado la nevada.

Y la tierra, a la fuerza, lo quiera o no lo quiera,
produce hierba que engorda mis rebaños.
Yo no los sacrifico para nadie, sino para mí, no para los dioses,
sino a la mayor de las divinidades, esta panza que aquí veis.

El *Cíclope* es absurdo y acaba mal, claro, pero el poeta muestra cierta simpatía por él. Al menos otorga al Cíclope unos cuantos versos buenos y algunos argumentos interesantes. Puede ser que la excitación repentina del movimiento sofista, los discutidores profesionales y filósofos pervertidos que llegaron a Atenas durante el tiempo de Eurípides, esté cazada discretamente en esta composición animada. Platón está lleno de chistes y parodias; no creo que estemos a cien millas del tipo de argumentos que éste utiliza.

Es una pena que no tengamos ninguna sátira completa de Esquilo. Los fragmentos de sus *Pescadores con red*, en donde los sátiros pescan a Dánae y al niño Perseo, son muy prometedores. Es reconstruir el argumento, pero entre los personajes hay un hermano de rey llamado Red, y un anciano de la isla, posiblemente un dios, quizá sólo el viejo Sileno, padre de los sátiros, que sería el dueño de la red física y reclamaría lo que se había cogido. La isla es Serifo, y el personaje llamado Red, un elemento tradicional de la historia, que originalmente no tenía sátiros en ella. Era el pescador, y Esquilo lo adoptó. El fragmento superviviente más gracioso es el fragmento lírico en el que los sátiros tientan al niño: «Ven conmigo, queridito» (usan un diminutivo dórico). Luego sigue un verso entero de ese sonido «popopopo» que aún es parte del repertorio griego de sonidos. «Ven deprisa a los niños. Ven de grado a mis manos acariciantes, querido. Te daré comadrejas para que juegues con ellas y cervatillos y crías de erizos, y dormirás en la misma cama que tu padre y tu madre.» Estas palabras no son tan inocentes como parecen: Sileno se cita a sí mismo como padre sin consultar a Dánae. Sabemos por otro verso que al niño le había asombrado la erección que era parte del traje de escena del sátiro. «Qué amante de los pájaros es este pequeño», dice el sátiro. Desgraciadamente hay poco más que hacer con los fragmentos de esta obra: debemos mantener la esperanza de que un día la diosa de los papiros nos sea favorable y consigamos lo que nos falta de esta obra.

Comedia

Introducción

La principal materia superviviente de la antigua comedia griega empieza sólo en Aristófanes, que nació en los años de mediados del siglo v, mucho más tarde que los grandes trágicos y demasiado para decirnos mucho de los años desordenados del principio del coro cómico, antes de que el estado se hiciera cargo. Nuestro consuelo es la juventud y sabor de su obra en los años

veinte del siglo, y el hecho de que siguió trabajando muy fecundamente hasta 388 a. C. En las primeras obras de Aristófanes, la comedia ateniense tradicional, el viejo estilo, como acabó siendo llamado, ya había alcanzado su pleno desarrollo; había, como Aristóteles notó en la tragedia, «alcanzado su estado natural». El coro tenía una importancia total, y la revelación de su vestuario, danzas y música, como en las *Avispas,* o la *Botella de vino,* o las *Nubes,* o los *Gusanos* era central en el concurso. No todos los coros eran de animales, ni siquiera explícitamente humorísticos. Los *Caballeros* y los *Demos del Atica* pueden no haberse representado sólo para provocar carcajadas.

El teatro cómico en el siglo v era directamente político de una manera que la tragedia no tenía; sus chistes eran corrosivos y a menudo se trataba de tomarlos en serio. Aristófanes usaba sus coros en ciertos momentos de la obra para dirigirse explícitamente al público; a veces el coro mismo, las Aves o las Nubes o las Avispas o las Ranas o lo que sea, parece que están hablándonos, y a veces el poeta mismo habla a través de ellos. La conexión del teatro político ateniense con la democracia directa es obvia. Sus artificios imaginativos son audaces y sus personajes hablan muy directamente. El Aristófanes que interviene en el *Banquete* de Platón está probablemente muy cerca del hombre real, pero no se puede decir lo mismo del Sócrates de las *Nubes* de Aristófanes. El estilo paródico de individuos es sencillo, vívido y lleno de alegría. No es naturalista.

De la misma manera, los atenienses reales podían ser parodiados con nombre o la mayoría de las veces escasamente disfrazados, e incluso las obras podían tomar su nombre de ellos. Sabemos que los políticos se resentían con esto, lo cual no es muy sorprendente, pero no hay pruebas de que consiguieran suprimirlo bajo la democracia del siglo v. Quizá la risa es realmente como el crujido del abrojo bajo la olla: difícil de suprimir, y las patadas sólo lo dispersan. Aristófanes ataca con alegre impertinencia a cualquiera o cualquier cosa que le inspire. En cuanto a sus propias ideas políticas, eran claramente democráticas y patriotas, estaba dedicado a la democracia ateniense, y aún más al teatro cómico, quizá la más característica de sus instituciones. No fue nunca un «teatro del hombre común», no era nada tan sano. Estaba vivo, era parte de la democracia real.

La comedia tenía su lado solemne, como tenía su lado político. Los argumentos eran un desbarajuste. Lo lícito desertaba del lado ilícito, se podía volar al cielo subido a un escarabajo, pero la irreverencia obscena con que se trataba a dioses y hombres estaba de alguna manera colocada en un marco, era «sólo una broma». Las cosas serias como la paz, la ciudad de Atenas y su diosa y la belleza física de ésta, eran manejadas con cariño y gran belleza. Son los pocos versos nostálgicos, y esas letras obsesivas en las que la poesía de repente se encuentra libre de la acción cómica, lo que uno no olvida nunca. Aristófanes intentó proporcionar placer de tantas maneras como le fuera posible, y aún lo sigue haciendo. Algunos de sus chistes alusivos que pretendían ser rápidos sólo alcanzan a provocar una sonrisa benévola en las caras can-

sadas de los estudiosos. Alguno de los equívocos u obscenidades sólo son tan memorables como sus equivalentes modernos, para lo mejor y para lo peor. Pero probablemente Aristófanes sólo intentaba que sus letras fueran aprendidas de memoria en Atenas. Desgraciadamente nunca han sido traducidas con éxito; casi nada de Aristófanes lo ha sido.

El mayor poeta cómico del que sabemos mucho anterior a Aristófanes es Cratino. Se sobrepusieron; el joven Aristófanes atacó al viejo Cratino por ser un borracho que había abandonado la poesía. Cratino replicó al año siguiente, 423 a. C., con una obra en la que el poeta deserta de su mujer Comedia para irse de picos pardos tras unos muchachos llamados Botellas de vino y una prostituta llamada Borrachera. En la competición de ese año, Cratino quedó primero, y las *Nubes* de Aristófanes segundo. Como fue en las *Nubes* donde Aristófanes atacó a Sócrates, se puede esperar que Sócrates se lo tomara de la misma manera que Cratino. Se nos dice que la concepción básica de las obras era el punto fuerte de Cratino. Poco hay que añadir, excepto su vigorosa obscenidad, comparada con la cual Aristófanes era un escritor mortecino, y sus desinhibidos ataques a Pericles y su querida Aspasia. Es probablemente cierto que la fuerza y la obscenidad, y la invectiva personal, decayeron con el agotamiento del siglo, aunque veremos que hay algunas excepciones. Los contemporáneos más cercanos a Aristófanes en el tiempo de su vida en que trabajó fueron Eúpolis, que empezó a producir comedias en 429 a. C. y murió joven en el curso de la guerra, ahogándose en el mar, y un poeta cómico llamado Platón, más joven que ambos, que estuvo trabajando desde 410 hasta algún tiempo después de 390. Eúpolis presentaba a Dioniso en las fuerzas armadas, sujeto a una rígida disciplina, y en los *Demos del Atica* un planteamiento a la vez solemne y humorístico, y que tuvo una gran influencia sobre las *Ranas* de Aristófanes. En el teatro competitivo de aquellos años, era inevitable que las obras de cada año, ávidas de nuevas ideas originales, las encontraran a menudo en los éxitos del año anterior. Aristófanes y Eupolis compartieron algunos blancos, y Aristófanes ya había denunciado a Eupolis por plagio. En los *Demos del Atica* los atenienses muertos en el Hades discuten sobre a quién habría que mandar de vuelta de entre los muertos para poner orden en Atenas; los *Demos del Atica* parecen ser el coro. En las *Ranas* la discusión es sólo sobre la puesta en orden del teatro trágico.

Las *Ranas* dan cuerpo a un tipo de comedia que es de alguna manera difícil de explicar: su parodia de las tragedias, a veces demasiado autoconsciente, como si la comedia fuera un pariente pobre de la tragedia. Bien, quizá fuera así. También es verdad que el público era el mismo para ambas, y los festivales venían a ser los mismos. La comedia se basaba en la burla, y el escenario mismo se burlaba. Pero de todos los elementos del verso cómico que más significaban para el público, el que nos divierte con menos frecuencia ahora es la parodia de la tragedia —con la brillante excepción de las *Ranas,* que puede ser muy divertida.

Aristófanes

En el curso de su carrera, Aristófanes abarca las dos primeras de las tres fases o estilos de la comedia griega. Debemos dejar a Epicarmo de Sicilia fuera del relato; Sicilia y Atenas en aquellos días eran planetas separados. Pero tras empezar en los años veinte con la parodia vigorosa y burlesca, entremezclada con salvajes embestidas contra los políticos, se mudó a través de esquemas de comedias más tristes, y en algunos lugares más solemnes, como las *Ranas* (405 a. C.) hacia el renacimiento de la comedia tras la caída de Atenas. Si creemos que la tragedia no volvió a florecer, puede ser porque la caída de la ciudad coincidió con las muertes de Eurípides y Sófocles, más o menos a los ochenta y noventa años de edad. La comedia sí volvió a florecer, quizá porque Aristófanes y el poeta cómico Platón sobrevivieron.

De las obras que tenemos, la primera de todas es como un jarro de agua fría en la cara. No sólo evoca, trompetea los grandes temas de la poesía cómica: el sexo, la vida en la granja, los buenos viejos tiempos, la pesadilla de la política, las rarezas de la religión, las extrañas modas urbanas. Su nombre es los *Acarnienses* (425 a. C.). Los *Caballeros,* al año siguiente, añade a la vieja mezcla cierta moral austera, algo de furiosa invectiva y algo de política patriótico-lírica. La disputa con Cleón había empezado antes, en una considerable embestida en 426, en los *Babilonios,* la segunda obra de Aristófanes, que desgraciadamente no ha sobrevivido. Cleón era el dirigente de los que habían querido masacrar un año antes al pueblo de Mitilene, y casi lo consiguió. Aristófanes en los *Babilonios* mostraba ciudades de la liga Ateniense trabajando como esclavos en un molino.

No podemos evitar mirar con interés la actitud de Aristófanes hacia la esclavitud. Probablemente no hay risa despiadada, pero Aristófanes presenta esclavos cómicos. Pero ello no implica una comedia racista, porque cualquiera podía ser hecho esclavo, y es de notar que muestra a sus esclavos con humanidad, y con una indignidad no mayor que la de los otros personajes. Lo que verdaderamente odia, aparte de a escorias humanas como Cleón, es a los charlatanes, lo pretencioso y las pseudo-reformas. Pero difiere de los escritores satíricos modernos en que tiene un modelo moral que sostiene con fuerza y pasión, arraigado en una sociedad a la que ama profundamente. Y también, claro está, en que es un poeta, quizá un gran poeta, con una mente tan abierta como la luz del día. Combínense juntas todas estas contradicciones y añádase el genio cómico, y se tendrá a Aristófanes, pero sólo en el siglo v. Lo que contribuyó a crearle fueron tantos elementos, tan exclusivos, que no pueden repetirse nunca. El más importante es la democracia directa en una sociedad tradicional.

Sus primeras comedias eran políticas, las últimas empezaban a ser sociales. En la segunda fase de la comedia ateniense, en la cual Aristófanes es prácticamente sólo un testigo, el coro se marchitaba encerrado en algunos interludios musicales, el argumento estaba tejido con coherencia y una especie de realismo

iba ganando terreno. Los primeros argumentos habían sido tan silvestres como solían serlo los de la pantomima inglesa. Eran terriblemente vivos. La sociedad que mostraban era muy variada y en muchos aspectos excéntrica: los conflictos generacionales, a los que se daba la velocidad del cambio, en aquellos días, y el entrecruzado de tipos cuando Atenas estaba asediada, daba como resultado un montón de paradojas y fuegos artificiales cómicos. Pero en el siglo IV algo más suave, más parecido a una burguesía, empezaba a despuntar. Fue reflejada, no muy amablemente, en el teatro cómico. Era burgués en su moralidad, en sus limitados puntos de vista sobre las cosas, en sus gustos y ambiciones. No hay duda de que un pueblo así está justificado ante la historia. Aristófanes no les habría querido, como tampoco les habría querido su campesino acarniense. Su *Riqueza* (388 a. C.) refleja sólo la transición. Lo que estaba llegando era la comedia como la ha conocido el mundo moderno, empezando con Menandro.

Como un artista imaginativo que era, Aristófanes había alcanzado su pleno desarrollo hacia el final de los años veinte, y ya en la *Paz* (421) se metía en fantasías desenfrenadas para expresar su ansiedad de que acabara la guerra. En 414, los héroes de las *Aves* son dos atenienses que se desesperan por su ciudad. Recalca el punto débilmente, pero lo hace.

> Hemos salido volando de la ciudad a toda mecha
> no porque odiemos a la patria misma
> como si no fuera grande y rica, y libre
> para que todo el mundo pague en ella impuestos.
> Pero lo cierto es que las cigarras cantan
> uno o dos meses sobre las ramas, pero los Atenienses
> cantan sin parar... sobre su pleitos, toda la vida.

Como ya no vale la pena vivir la vida de Atenas, van a consultar a un héroe mítico que había sido transformado en pájaro. El argumento de la obra es la construcción de la ciudad de las aves. Uno de sus mayores placeres es un aria muy larga, un largo poema lírico escrito en una serie de metros atractivos cantado por un personaje, la abubilla, que llama a los otros pájaros con un mimetismo ornitológico como el que podría usar quizá un cazador de pájaros. Aparte de las *Avispas,* que son melodiosas en Vaughan Williams pero bastante menos en Aristófanes, éste es el primer coro animal que tenemos de Aristófanes. El mimetismo ornitológico es notable. Desde luego es intraducible, porque gran parte de él depende de onomatopeyas griegas. En cuanto a alegría y ligereza de tratamiento, quizá Aristófanes nunca superó esta escena.

Las aves organizan un asedio para suprimir los sacrificios de la tierra a los dioses. La obra acaba como se suponía que tenían que acabar las comedias, con una celebración. Los dioses hacen las paces con los pájaros y la humanidad, y nos encontramos con un himno nupcial con plegarias a Zeus, gritos de victoria y la desaparición de la escena tras una catarata de fuegos artificiales. En el festival dé aquel año, la obra ganadora se llamaba los *Juerguistas,* ésta

fue la segunda, y la tercera se llama el *Solitario;* era otra obra escapista. Las *Aves* está henchida de invenciones cómicas, incluido Prometeo escondido detrás de una sombrilla de los otros dioses, Iris capturada en mitad del aire por los pájaros, un dios tracio extremadamente bárbaro y un poeta que quiere ser transformado en ruiseñor.

Para encontrar una obra verdaderamente divertida según los cánones modernos podemos fijarnos en 411 a. C., en la *Lisístrata.* Por esta época la desesperación de Aristófanes por alterar el curso de los acontecimientos parece haber sido muy fuerte. Lo que propone es una conspiración de mujeres para negarles el sexo a sus maridos hasta que los hombres acepten hacer la paz. Esto ha de extenderse a todo el mundo griego, y la sacerdotisa de Atenas, que parece estar basada en alguien real, lo ha organizado. La caracterización de las mujeres de toda Grecia es verdaderamente divertida, y también lo son el argumento y su despliegue. Es una de las pocas comedias antiguas que fascina al público moderno. Es también la primera en la que podemos entrever un toque compasivo en el tratamiento bastante vigoroso que se da al pueblo. Cuando los ancianos están rebajándose, hay un caso en que casi nos da pena del pobre diablo. La comedia aristofánica tiene normalmente un par de series de episodios en los que varios personajes son atacados o despedidos; normalmente no nos dan pena. Quizá *Lisístrata* está cerca del inicio de una nueva forma de risa a través de las lágrimas, que hizo que Menandro fuera posible y el viejo estilo imposible. No necesitamos ver esto como un cambio para mejor.

Si no lo hacemos, puede agradarnos que la mayor parte de *Lisístrata* sea espléndidamente despiadada. No es la única obra de Aristófanes sobre mujeres, pero sí la única en que son tratadas como heroínas. Las otras dos son las *Tesmeforias,* del mismo año que *Lisístrata,* que se basa casi enteramente en chistes sobre Eurípides, y las *Asambleístas,* una composición extravagante del 392 a. C., el año de una alianza entre Atenas y Esparta. Las mujeres se apoderan del estado y proclaman el comunismo. El argumento es incoherente porque carece de dirección política: Aristófanes no hace más que jugar con sus temas, y el humor político que generó una vez tan alarmantes fantasías se ha hundido hasta un nivel caprichoso. La *Lisístrata* es más fuerte porque trata de imposibles como si fueran realidades; pertenece a un año en el que algo era posible aún, o quizá todo era posible.

Las *Ranas,* en 405 a. C., es la más triste en cierto modo de las obras de Aristófanes que tenemos, porque la única cosa que pone bien es el teatro. Pero no falta brillantez en su textura verbal, y no hay debilidad en la construcción. Plantea problemas, porque a menos que hubiera dos coros, lo cual sería único en nuestra experiencia, entonces o las ranas mismas o el coro de los benditos nunca aparecería. Lo fundamental del argumento es la bajada de Dioniso, un dios con muchas debilidades humanas, al Hades, y las ranas se burlan de él cuando aprende a remar en la barca de Caronte; está buscando a un gran poeta trágico, y escoge entre Esquilo y Eurípides por medio de un concurso en el que se destruyen el uno al otro sus versos por medio de parodias y burlas. Este

proceso es por una vez muy divertido y (aún más poco frecuente) instructivo, porque nos dice algo sobre la textura y la técnica del verso trágico. Aun así, la tendencia de la burla es la supresión de los extremos, y el punto de vista sobre la poesía que Aristófanes adopta es demasiado sano para ser cierto.

Sí se toma más en serio su propia profesión de poeta, de una manera que no nos es familiar en nuestros tiempos, pero como poeta cómico del teatro de Atenas su responsabilidad es mayor que la de los escritores modernos. Dice: «Debemos decir cosas que estén bien, porque para los niños pequeños es el maestro de escuela quien habla, pero para los que ya han pasado la pubertad son los poetas.» Desde su primera obra, que versaba sobre la educación moderna contra la anticuada, hasta por lo menos las *Ranas,* que contiene puntos de vista morales fuertes, finamente disfrazados, Aristófanes escribe como si los versos que cito aquí fueran importantes para él. Esquilo gana el concurso en el Hades, ya que Sófocles es demasiado pacífico para tomar parte en él. Muy al final aparecen de repente estas palabras:

Lo agradable no es
quedarse charlando sentado junto a Sócrates
despreciando a las Musas
y desdeñando lo más importante
del arte trágico.

Quiere más poesía y menos filósofos. En particular, quiere más cantidad de Esquilo. ¿Se atrevería alguien a decir que se equivocaba? ¿Se atrevería Sócrates?

Su última obra superviviente, *Riqueza,* fue representada en 388 a. C. La riqueza es notoriamente ciega, y da sus beneficios a gente equivocada, de manera que Apolo tiene que mostrarle cómo curar la ceguera yendo a ver a Asclepio, en Atenas. La riqueza recobra la vista, pero la redistribución del dinero que resulta provoca confusión cómica. La anciana rica pierde a su gigoló, porque ahora tiene bastante sin ella; Hermes informa del caos existente entre los dioses; la riqueza es entronizada en su casa de los buenos viejos tiempos, el tesoro nacional dentro del lado izquierdo del Partenón. Esta obra no tiene letras corales y no tiene apenas coro, sus argumentos son en términos sociales y filosóficos, no políticos, el humor es más a menudo bajo que obsceno, e incluso los episodios más bufos empiezan a ser tratados más suavemente.

Menandro

La comedia no parece nunca haberse endurecido o haber muerto con las botas puestas como la tragedia, pero el siguiente vistazo sustancial que tenemos sobre la comedia ateniense con buena salud es de muchos años más tarde de la muerte de Aristófanes y el poeta cómico Platón. Había transcurrido una generación, y pocos entre los vivos tenían un recuerdo serio del siglo v, cuando

nació Menandro en 342 a. C. Vivió durante el reinado de Alejandro Magno y sus consecuencias. Era un niño cuando Grecia perdió su libertad, y para cuando alcanzó los veinte años Alejandro había muerto. Su Atenas era cosmopolita, multitudinaria, llena de negocios extranjeros. Pero no podía tomar su destino en sus propias manos o alterar su futuro. Incluso en la vida privada el destino era algo que estaba hecho para uno; era más lo que ocurría que lo que no hacía. Las grandes ciudades tenían su suerte igual que los individuos; en un mundo en el que todo era incierto, la gente se concentraba en sus vidas privadas. La filosofía proporcionaba algún consuelo; implicaba cierto tipo de orden.

Este estado de cosas creó una comedia de costumbres, con dianas sociales y una acción de consecuencias limitadas. Dependía de apilar sorpresa sobre sorpresa por la rueda de la fortuna siempre girando, y el genio que guiaba al poeta cómico llegó a incluir algunas de las técnicas del moderno escritor de suspense. Escribir para el teatro se convirtió en una materia sofisticada, técnica. Ya no se trataba de un misterio o de una cuestión de genio. Y aun así lo que se produjo fue asombroso. Los numerosos textos en papiros de Menandro recobrados en el último siglo, o incluso en los últimos treinta años, han reforzado de manera notable su reputación. Es más divertido, más rápido y más fuerte a la vez de lo que los estudiosos estaban acostumbrados a esperar de



EL POETA DE LA NUEVA COMEDIA MENANDRO. (Que murió hacia 292 a. C.) Retrato en mosaico encontrado en una villa romana del siglo IV a. C. junto a la ciudad más importante de la isla de Lesbos (Mitilene). Otros paneles muestran personajes de obras del poeta, parecidos a los que se encontraron en Pompeya y están reproducidos en la página 493. Estas pueden tener su origen en ilustraciones de manuscritos, probablemente de fecha helenística.

él. Es mucho mejor recalcar sólidamente la oscuridad que media entre Aristófanes y él, para olvidar el pesar, y para ver la poesía teatral de Menandro como un nuevo mundo recién creado. Su obra no ha sido traducida con éxito. Después de todo era un poeta, y su verso sutilmente modulado exige más comprensión de la poesía de la que se nos ha proporcionado.

En su mundo, los soldados pensaban ser muertos en alguna batalla asiática, y volver a «estar vivos y salvos como nunca», confundiendo así las esperanzas de heredar de la gente. Se pesca un cesto del mar, el náufrago llega a tierra, o se entierra un tesoro en un campo. Las intrigas entre amantes y esclavos confidentes producen intrincados cruces. Los esclavos resultan haber nacido libres y haber sido raptados durante su infancia. Las familias se reúnen, y los matrimonios inadecuados resultan de repente posibles. El interés amoroso no es dominante, sin embargo; es claramente secundario con respecto a las relaciones y fortunas internas de la familia, y un joven puede igual de fácilmente perderse por una prostituta que por un personaje capaz de proporcionar un vínculo romántico permanente. Esto es una convención heredada entre otras.

En el *Escudo* la Fortuna en persona aparece después de las primeras escenas para explicar al público qué es lo que está ocurriendo de verdad. Esto también es una convención aceptada con sencillez y tratada objetivamente. La elección entre los encantos de la previsión y los de la sorpresa parece haber sido un problema devorador en el teatro de Menandro. En cualquier caso, el final de todas las obras podía preverse: sería feliz. Puede recordar a la comedia antigua por ser una celebración suavemente bulliciosa. El *Díscolo* finaliza con un baile con música de flauta y un picnic cerca de la cueva de Pan, que en esta obra representa a los poderes divinos árbitros y benévolos. De hecho, este final alegre, tras el cual no queda más que una invitación al aplauso, es el rasgo más memorable del *Díscolo*. Si uno quiere reírse a carcajadas haría mejor en buscar entre los fragmentos una escena de posesión divina, posiblemente falsa, observada por dos griegos aterrorizados. La obra es *Theophoroumene,* «La mujer poseída por Dios».

Algunos de los argumentos son de elaboración complicada; sería difícil resumirlos en menos espacio que el que ocupan las obras. Son como bailes, con parejas que contrastan, inapropiadas o apropiadas, y una variedad de opuestos engranados. Las conclusiones también son como bailes, con pasos ocultos, mágicos en un sentido en que Aristófanes no lo era. Todo lo misterioso ocurre justo en el momento correcto, en el último instante y a pesar de numerosos golpes desafortunados y de intrigas que no vienen a cuento.

A la vez, la confusión armoniosa y la violencia suave en el círculo mágico de los efectos teatrales de Menandro están pensadas para mantener fuera al negro mundo exterior, igual que los filósofos del escape intentaban mantenerlo fuera. Es incluso probable que Menandro y Epicuro, que tenían exactamente la misma edad, hicieran su servicio militar ateniense juntos. Hay toques de placer epicúreo y de la dulzura de éste aquí y allá en Menandro. En cuanto al mundo exterior, muy pocos de los trabajos individuales de Menandro están

fechados, así que es difícil trazar el desarrollo de su poesía o de su inventiva, o cualquier relación más precisa con los acontecimientos históricos. Su poesía es un parche de luz solar moviéndose por la hierba. La consabida humanidad fue sólo una de sus virtudes, pero cuantos más argumentos y contrargumentos recobramos, mayor significado adquieren sus observaciones urbanas y de alguna manera filosóficas de dulce sabor.

Un elemento muy singular de los argumentos de Menandro es la reforma moral. Por supuesto hereda una moral de la comedia del siglo v, en la que los personajes aprenden una lección o ganan a través de medios cómicos. Pero quiere filosofar y moralizar sobre esas conversiones, aunque a la vez quiere caracterizar a su pueblo de manera más plena y realista. El resultado es un personaje como el hombre difícil, magníficamente observado, perfectamente convincente, y que de repente hace brotar un montón de nobles pensamientos filosóficos. La robustez de la acción no basta: el anciano caballero se ha caído a un pozo, después de todo, y su rescate es lo que le convierte. Aún tiene que



UNA OBRA COMICA CON ACTORES «PHLYAX» (llamados así probablemente por su indumentaria con postizos), en un vaso hecho en Apulia hacia 375 a. C. Se parecen a los actores cómicos atenienses por sus atavíos, máscaras y falos prominentes. No actúan en un teatro formal sino en una tarima de madera, con tejado inclinado y escalones para subir desde el auditorio, aquí visto de perfil. A juzgar por los vasos, los temas eran versiones cómicas de los mitos griegos y de algunas situaciones cotidianas que recuerdan la comedia media y nueva ateniense. Aquí el viejo centauro Quirón (representado como humano) es ayudado a subir al escenario por Jantias. Ninfas cómicas observan (arriba a la derecha), y de pie, a la derecha, un joven «normal», quizá el director de escena. Este es un género teatral peculiar del sur de Italia en el siglo IV a. C. Vid. también página 496.

razonarlo en nobles sentimientos. Uno tiene la tentación de decir que en el mundo de Menandro la poesía pertenece a los niños; para los que han pasado la pubertad es el filósofo moralista quien habla.

En otra obra un pastor y un carbonero se pelean por un niño pequeño que han encontrado abandonado con sus pequeños tesoros; se dirigen a un anciano para que dirima la cuestión, pero al poco sabe que se trata de su nieto; su hija tuvo problemas una noche de festival y arrojó al niño resultante por vergüenza. Esto es sólo una minúscula parcela de una increíble trama de intrigas; al final el hombre que engendró al niño en el festival nocturno resulta ser el marido de la muchacha. Se puede estar de acuerdo con el erudito alemán del siglo XIX que observó que el rasgo más inmoral de estas obras inmorales es su final feliz. El señor del Desorden no había perdido toda su influencia sobre el teatro cómico griego; el absurdo del hilo conductor de estas obras, así como su elegancia de construcción, estaba pensado para deleitar, y así lo hace.

Resultados de la comedia

Sin la comedia, sin el largo desarrollo y las transformaciones de la comedia en Atenas, no se hubiera inventado la poesía pastoril o la poesía de los pescadores que le corresponde. El romance y la novela que nació al final del teatro y del romance tienen su raíz principal en el teatro cómico. También derivan de Eurípides, pero sólo porque las comedias habían mostrado cómo se podía adaptar y disfrazar a Eurípides. El más raro de todos los supervivientes de la comedia griega fue su vástago, la comedia latina, en la vivida comedia latina y vernacular del renacimiento. Esta línea de descendencia es mucho más directa y fácil de rastrear que el redescubrimiento de la tragedia, que ocurrió en muchos pasos, en parte a través de las exageraciones sangrientas de Séneca, aún más exageradas posteriormente en la traducción de Jasper Heywood, que se hizo jesuita, fue arrestado y murió loco.

Hay un sentido en el que las comedias de Menandro, filtradas como lo fueron por Plauto y Terencio, nos dieron ideas fundamentales sobre cómo son los seres humanos: no sólo a través de los nobles y refinados sentimientos que se esparcen como enredaderas por la totalidad del mundo literario, en libros de dichos y libros de copia de todo tipo, sino nuestra propia idea del hombre urbano, y del hombre civilizado, y de sus limitaciones. Esto es así seguramente por el aparente interés de Menandro por los individuos y su manejo realista de tipos. Cuando las vidas de los individuos y las ambiciones de las familias volvieron a resultar interesantes para las clases cultas de la baja Edad Media, era natural que la vieja comedia fuera su modelo. Menandro era parte de la cultura de San Pablo. Su modesta nobleza, sus máximas humanistas, y sobre todo su universal y vaga compasión se habían fundido en la atmósfera moral. La urbanidad y la libertad se hicieron inseparables. La sátira medieval y bizan-

tina son el vapor que exhala la máquina. La sátira de Horacio es tranquila y mortal; deriva de Atenas, y transcurre hasta Voltaire y Diderot, casi hasta nuestros tiempos. En Bizancio, ¿qué comedia podía haber? Sólo un silbido cortesano venenoso, o una comedia popular tan baja que se escapa de la noticia: algo así como el teatro de sombras de Karaghiozis. Admirable como es, pertenece a las comedias de los «voluntarios», antes de que la poesía cómica se convirtiera en arte. Uno de los pasos más valientes e inspirados que jamás diera la democracia ateniense fue hacer de la comedia un acontecimiento del estado; para que eso ocurriera, la comedia tuvo que existir anteriormente, y su público tuvo que existir.

BIBLIOGRAFIA

Albin Lesky, *History of Greek Literature* (Londres, 1966) explica todo lo referente a los dramaturgos griegos y los problemas generales que plantean. Es útil incluso cuando no se está de acuerdo con él. Su *Greek Tragic Poetry* (Yale, 1983) entra en detalles considerables sobre cada obra. Más desafiante es Brian Vickers, *Towards Greek Tragedy* (Londres, 1973), que utiliza material antropológico y shakesperiano para ilustrar la naturaleza del mito y del sufrimiento en la tragedia.

A. D. Trendall y T. B. L. Webster, *Illustrations of Greek Drama* (Londres, 1971), ha sustituido a todos los trabajos anteriores de este tipo y presenta la evidencia del arte visual con mucha claridad. A. W. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens* (2.ª ed., revisada por J. Gould y D. M. Lewis, Oxford, 1968) es una guía fiable sobre este tema.

O. Taplin, en *The Stagecraft of Aeschylus* (Oxford, 1977), ha iniciado una manera nueva y mucho más clara de leer y entender a Esquilo; su *Greek Tragedy in Action* (Londres, 1978) aclara de una manera efectiva el signifcado de la representación y del espectáculo en la tragedia ática. Hay libros especialmente buenos sobre Sófocles: Karl Reinhardt, *Sophocles* (trad. inglesa, Oxford Blackwell, 1978); *Sophocles: an Interpretation,* por R. P. Winnington-Ingram (Cambridge, 1980) y B. M. W. Knox, *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy* (California, 1966). Estos trabajos desvelan la naturaleza del mundo de Sófocles y la talla y situación de sus principales personajes. El clásico de Gilbert Murray *Euripides and his Age* (1913, Oxford; rúst. 1965) aún vale la pena ser leído. Un libro excelente en francés: J. de Romilly, *L'évolution du pathétique d'Eschyle à Euripide* (París, 2.ª ed., 1980). Hay un libro de bolsillo, *Oxford Readings in Greek Tragedy* (1983) editado por E. Segal, que reedita muchos artículos interesantes, algunos traducidos de otras lenguas.

Richmond Lattimore, en *The Poetry of Greek Tragedy* (Baltimore, 1958) y *Story Patterns in Greek Tragedy* (Londres, 1964), ambos libros cortos, hace mucho más que otros muchos más largos para aclarar las cosas que la mayoría de nosotros queremos saber del tema.

Hugh Lloyd-Jones en *The Justice of Zeus* (California, 2.ª ed., 1984) y E. R. Dodds en *The Greeks and the Irrational* (California, 1951) hablan constantemente de la tragedia, y su trabajo es una introducción indispensable para esta como para otras materias.

T. B. L. Webster, *Introduction to Menander* (Londres, 1974), hace muchas observaciones útiles y es sólido y concienzudo, aunque el libro general de F. H. Sandbach, *The Comic Theatre of Greece and Rome* (Londres, 1977), es más intuitivo; aún más sólido y fácil de leer, lo cual no es el de Webster, el fiable *Aristophanic Comedy,* de K. J. Dover es un tratamiento admirablemente exuberante y romántico.

La traducción de la *Orestía* de Hugh Lloyd-Jones (Londres, 1979) con introducciones nuevas a las tres obras en esta edición es la mejor versión inglesa y la mejor interpretación literaria de que disponemos para cualquier obra griega. Las versiones con más éxito a cargo de poetas son las tragedias de Edipo por W. B. Yeats y *Las traquinias,* excéntrico pero brillante, de Ezra Pound. No existen traducciones completamente satisfactorias de la mayoría de las tragedias ni de ninguna comedia al inglés, aunque Dudley Fitts ha editado adaptaciones representables de Aristófanes de gran interés, y las traducciones de Penguin de Aristófanes tienen grandes valores (por D. Barrett y A. H. Sommerstein).

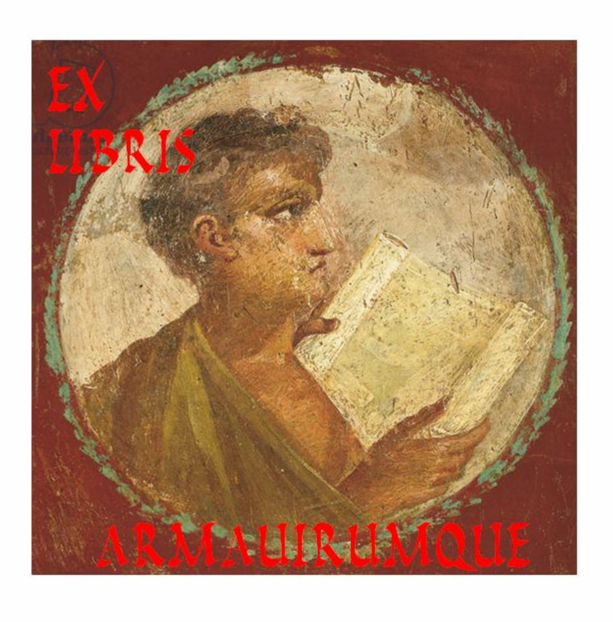
Las impresionantes versiones de tragedias de Louis MacNeice y Rex Warner todavía pueden encontrarse en librerías de segunda mano.

En español:

E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional,* Madrid, Alianza, 1980.
H. Lloyd-Jones, *Los griegos,* Madrid, Gredos, 1966, 334 pp.
R. Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia,* Alianza (AUT).
J. S. Lasso de la Vega, *De Sófocles a Brecht,* Madrid, Planeta, 1970, 380 pp.

Traducciones:

Esquilo. Ed. Cátedra, Madrid, 1983. A cargo de J. Alsina.
B. C. Gredos, Madrid, 196. A cargo de Bernardo Perea.
Sófocles. B. C. Gredos. A cargo de Assela Alamillo.
Eurípides. *Tragedias.* B. C. Gredos, 3 vols.
Alcestis, Medea, Hipólito, Alianza (LB). A cargo de A. Guzmán Guerra.
Aristófanes. Teatro griego, Aguilar, Madrid, t. II.
Las nubes, Lisístrata, Dinero, Alianza (LB). A cargo de Elsa G.ª Novo.



8

Historiadores griegos

OSWYN MURRAY

Orígenes de la historiografía

Muchas sociedades poseen cronistas oficiales, sacerdotes o funcionarios, cuyo deber es registrar aquellas tradiciones que se estimen necesarias para la continuidad de los valores sociales; muchas sociedades también poseen registros religiosos y oficiales diseñados para ayudar a regular y conciliar el mundo de los dioses y el de los hombres, pero susceptibles de que los eruditos modernos los transformen en historia. Incluso la actual historiografía como actividad cultural definida parece en sus orígenes independiente de estas actividades sociales naturales, y es un fenómeno raro: de hecho, sólo se ha desarrollado independientemente en tres sociedades muy distintas: Judea, Grecia y China. Las características de la historia son distintas en cada caso: la historia no es una ciencia, sino una forma del arte que sirve a las necesidades de la sociedad y por tanto está condicionada por su origen.

La tradición griega historiográfica es nuestra tradición, y como mejor podemos ver sus peculiaridades es comparándola con esa otra tradición que nos ha influido tanto, los escritos históricos judíos que se conservan en el Antiguo Testamento. Los griegos y los judíos llegaron a la historiografía independientemente, pero más o menos a la vez y como respuesta a las mismas presiones, la necesidad de establecer y sostener una identidad nacional frente a los vastos imperios del Oriente Medio: de la misma manera que las luchas contra los asirios, el exilio de Babilonia y el regreso a la tierra prometida crearon la historiografía judía, el sentido de identidad nacional resultante de la derrota de los persas creó la historiografía griega. Pero los presupuestos y los materiales con que trabajaron ambas tradiciones son muy diferentes. Para los judíos, la historia era el registro de la alianza de Dios con su pueblo elegido, sus éxitos

y desastres condicionados por su voluntad de obedecer a los Mandamientos. La historia era por tanto un relato único que pertenecía a Dios: los diferentes elementos y los autores individuales se amoldan (no siempre con éxito) a un relato continuo. La historia griega, a la vez que reconocía un modelo moral para los asuntos humanos, consideraba que el hombre controlaba esos asuntos: la historia era el registro, no de la merced o la cólera de Dios, sino de las grandes hazañas de los hombres. Entre esas hazañas estaba el hecho mismo de escribir la historia: así, un historiador griego es un individuo que «firma» su obra en la primera frase: «Heródoto de Halicarnaso, sus investigaciones...», «Tucídides de Atenas escribió la historia de la guerra...». La gran excepción a esta regla no hace sino confirmarla: los que, como Jenofonte, destinado a continuar el trabajo inacabado de Tucídides, escogieron no revelar su identidad: Jenofonte empieza su obra: «Algunos días más tarde...», y no menciona en ningún sitio su propio nombre, aunque es mucho más libre que Tucídides para las opiniones expresadas en primera persona. Ni siquiera conocemos el nombre del autor de otra continuación (mejor ésta) de Tucídides, en parte conservada en papiro, el «escritor oxirrinco» (llamado así por el pueblo egipcio en donde se encontró la copia de su texto). Las generaciones cristianas posteriores trataron de hecho de transformar este grupo de escritos históricos individuales en una tradición del tipo de la del Antiguo Testamento, y consiguieron por instinto o por economía de esfuerzos seleccionar una «cadena» de historias» de manera que hoy sólo sobrevive en relato histórico de cada período, y esos relatos proporcionan una historia narrada relativamente continua del mundo antiguo. Una historia adecuada de la historiografía griega tiene que dar cumplida noticia de lo que se ha perdido tanto como de lo que se conserva.

La segunda diferencia entre las historiografías judía y griega es sus fuentes y la actitud hacia ellas. El relato histórico judío está construido sobre múltiples evidencias que darían crédito a un historiador moderno, y que son de tres tipos básicos: hechos (costumbres, tabúes, ritos, y sus explicaciones), tradición oral (himnos, poesía, profecías, mitos, cuentos populares), y tradición escrita (leyes, documentos oficiales, crónicas reales y religiosas, biografías); la historiografía judía tiende a calibrar las pruebas y la evidencia como tales documentos. La fuente material utilizada por los historiadores griegos es inicialmente mucho más sencilla y rudimentaria, y además a los griegos les interesaba más siempre el aspecto literario de la historia que el de la evidencia. Por ello rara vez citan documentos. Paradójicamente, la tradición griega se mantiene por encima de la judía en cuanto a su capacidad para distinguir el hecho de la ficción: Dios puede falsificar la historia de una manera mucho más efectiva que el historiador individual con su simple parcialidad de mortal. Y fueron los griegos quienes enseñaron a Occidente a crear y escribir la historia sin Dios.

Ambos pueblos aprendieron el alfabeto de la misma fuente, los fenicios que lo inventaron; la escritura llegó a Grecia en el siglo VIII a. C., pero Grecia siguió siendo cuna de una cultura oral en el seno de la cual los hombres habla-

ban en prosa, pero componían en verso. La diferenciación entre poesía y prosa fue más tarde una señal de la diferencia entre mito e historia, pero la primera obra literaria conocida era más filosófica que histórica, y se refería a la necesidad de formular en prosa y comunicar el pensamiento de una manera precisa y exacta; hacia 550 a. C. el filósofo Anaximandro de Mileto escribió un libro *Sobre la naturaleza,* que trataba sobre la estructura básica del mundo físico y sus formas visibles: contenía los primeros mapas y descripciones de la tierra y los cielos. Unos cincuenta años más tarde, Hecateo de Mileto escribió una similar *Descripción de la tierra* acompañada de un mapa: Constaba de dos libros, uno para Europa y uno para Asia, y registraba la información que había reunido de viajes propios y ajenos. La geografía y la etnografía son componentes importantes de la visión griega de la historia.

Otro trabajo de Hecateo llamado *Genealogías* ha sido considerado a menudo como el primero que hace gala de ese espíritu de investigación crítica característica de la historiografía occidental, porque empezaba: «Hecateo de Mileto habla así: escribo estas cosas pues me parecen verdaderas; porque las historias contadas por los griegos son variadas y en mi opinión absurdas (*FGH* 1, F. 1). De hecho, el libro parece que fue una colección de mitos heroicos y genealogías de héroes, diseñada para reducirlos a relato pseudohistórico por medio de la racionalización; es un punto de partida curioso y falso de la historia, que reconoce por una parte la necesidad de comprender el pasado en términos racionales, y que por la otra utiliza el mismo material básicamente inservible del mito. Muestra a la vez un deseo de liberar a la historia del mito, y una incapacidad para distinguir entre ambos.

Heródoto

De vez en cuando los críticos han tratado de descubrir a historiadores perdidos en la generación posterior a Hecateo para ayudar a explicar el desarrollo posterior de la historiografía; pero tales teorías se basan en pruebas vacilantes y en la errónea creencia de que la historia local o la monografía deben preceder a la historia general de tema grandioso. Heródoto de Halicarnaso merece de hecho su antiguo título de «padre de la historia». Su obra es el primer libro griego en prosa que ha sobrevivido intacto; consta de unas 600 páginas o nueve «libros». La primera frase presenta el tema: «Este es el relato de la investigación de Heródoto de Halicarnaso, llevada a cabo para que no se desvanezcan con el tiempo los hechos públicos de los hombres y las grandes y maravillosas hazañas tanto de los griegos como de los bárbaros, ni menos la razón por la que lucharon los unos con los otros.»

La justificación última de la obra es el relato del conflicto entre Grecia y Persia, que culmina en la gran expedición de Jerjes a Grecia en 480 a. C. descrita en los tres últimos libros: es la historia de cómo un ejército de (supuestamente) un millón y tres cuartos de hombres y una armada de 1.200 barcos

fueron derrotados por las fuerzas divididas de los griegos, que no pudieron juntar en ninguna batalla más de 40.000 y 378 barcos; podemos poner en duda las cifras persas, pero la estrategia muestra que no podemos dudar del hecho de que los griegos estuvieron siempre en franca minoría (cf. *supra*, p. 58 y ss.). Una flota de la ciudad de Heródoto había luchado del lado persa, y quizá uno de sus primeros recuerdos era la salida y retorno de aquella expedición funesta; creció en una Jonia que sufría las alegrías y pesares de su liberación y posterior sujeción por la victoriosa armada ateniense (cf. *supra*, pp. 156 y ss.). Para la generación de Heródoto, las hazañas épicas de sus padres habían creado el mundo en el que vivían, como el retorno de los exilados de Babilonia había creado el mundo de Ezra. En sus últimos libros, Heródoto trató de levantar un monumento digno a la nueva raza de héroes, utilizando todas las técnicas literarias a su alcance, «para que no se desvanezcan con el tiempo los hechos públicos de los hombres».

El tema central del conflicto requiere que Heródoto retroceda a sus orígenes «Quién fue el primero que de hecho perjudicó a los griegos». Así, la obra empieza con las primeras luchas entre los griegos jonios y el reino de Libia, antes de pasar a los orígenes del poder persa y a la historia de Ciro el Grande, y luego a las conquistas posteriores de los persas en Egipto, el norte de Africa y en torno al mar Negro, hasta que vemos que el conflicto era inevitable.

Pero el tema central no es más que un aspecto de la obra; hay otro, al menos igual de importante —«el relato de la investigación» o «indagaciones» de Heródoto (de hecho éste es el sentido original y el primer registro de utilización de la palabra *historíe*). Como Hecateo, Heródoto era un viajero: en sus cuatro primeros libros y a menudo en lo sucesivo el tema del conflicto es secundario, un hilo con el cual enhebrar una serie de relatos o historias compiladas desde distintos lugares. Estos van desde historias individuales sobre figuras famosas (el poeta mítico Arión o el médico de la corte persa Democedes de Crotona, por ejemplo) a historias reales sobre el auge y decadencia de ciudades (Atenas, Esparta, Naúcratis en Egipto) y por último a relatos de civilizaciones geográficos y etnográficos a gran escala, el más extenso de los cuales, sobre Egipto, ocupa todo el libro segundo.

El resultado es mucho más que el relato de las causas y acontecimientos de un simple conflicto. Es más bien una descripción global del mundo conocido, en la que la geografía, costumbre, creencias y monumentos de cada pueblo son al menos tan importantes como su a menudo tenue relación con la guerra. Esto es lo que añade profundidad al relato de Heródoto, y hace que sea a la vez una gran obra de arte y una historia convincente sobre un conflicto, no sólo entre dos pueblos, sino entre dos formas de sociedad, la ciudad-estado igualitaria mediterránea y los despotismos del Oriente Medio. También hace que Heródoto sea más moderno que cualquier otro historiador antiguo por su acercamiento a un ideal de historia total.

El que Heródoto fuera tan abierto a otras culturas le supuso ser llamado «barbarófilo». Refleja en parte un punto de vista jonio anterior procedente

de una era de exploraciones, quizá reforzado por las tradiciones de la propia comunidad de Halicarnaso, que era una ciudad mestiza griega y caria. Pero dichas actitudes fueron sistematizadas bajo la influencia de nuevo interés sofista por la relación entre cultura y naturaleza, *nomos* y *physis;* «Pues si a alguno no importa quien, se le diera la oportunidad de elegir entre todas las naciones del mundo las creencias que juzgara mejores, tras cuidadosa consideración de sus correspondientes méritos, elegiría inevitablemente las de su propio país». Heródoto ilustra este punto con una historia sobre la comparación entre griegos e indios realizada por el rey Darío; a los indios les repugnaba oír que los griegos incineraban los cadáveres de sus parientes, y a los griegos les aterraba que los indios se comieran los de los suyos; «podemos deducir de esto lo que puede la costumbre, y Píndaro, a mi juicio, tenía razón cuando la llamó «árbitro del mundo» (3.38).

Los dos aspectos de la obra reflejan en cierto modo sus dos principales influencias literarias, Homero y el mundo de la guerra y el conflicto, y Hecateo y el mundo de la paz y el entendimiento. Probablemente también refleja la progresión cronológica del desarrollo del libro de Heródoto. Parece haber empezado como experto en culturas extranjeras, un sofista viajero que disertaba sobre las maravillas del mundo; sólo más tarde ordenó sus investigaciones en torno a un tema unificador. A pesar de las numerosas controversias modernas, éste parece ser la explicación más satisfactoria de las diversas peculiaridades del libro.

¿Cómo adquiría Heródoto su información? Parte de ella puede proceder de trabajos literarios previos; pero Hecateo es el único autor de este tipo que Heródoto menciona, y no se han detectado huellas convincentes de que utilizara relatos escritos anteriores. Heródoto puede citar poemas y oráculos y ocasionalmente ofrece datos basados en esencia en fuentes documentales orientales; pero está claro que no consideraba los documentos escritos como fuente de información importante, además de que no conocía mas lengua que la griega. Heródoto siempre caracteriza sus fuentes de la misma manera, y es consecuente con el tipo de información que proporciona. Afirma practicar la más moderna de las disciplinas históricas, la historia oral, la recogida e interpretación de la tradición hablada viva de un pueblo: sus fuentes son «la vista y el oído», lo que ha visto y lo que le han contado; ambas desde luego interrelacionadas, puesto que los monumentos y los fenómenos naturales conservan y ponen de manifiesto las explicaciones verbales. Sus viajes incluyen Egipto y Cirene en el norte de Africa, Tiro en Fenicia, Mesopotamia hasta Babilonia, el mar Negro y Crimea, y el norte del Egeo, aparte de las principales ciudades de Asia Menor y de Grecia y, por último (aunque esto ha dejado poca o ninguna huella en las *Historias*), el sur de Italia donde se estableció. En todas partes parece haber buscado «hombres con tradiciones», grupos especiales, intérpretes, sacerdotes o ciudadanos dirigentes, y haber registrado una sola versión de la tradición oral disponible, versión que por supuesto pudo ser a menudo parcial, prejuzgada o simplemente frívola; compara las distintas ver-

siones sólo si proceden de lugares distintos. Hoy se conocen bien las dificultades de escribir la historia oral; incluso acerca de las grandes culturas como la egipcia o la persa, allá donde podemos comprobar a Heródoto resulta estar notablemente bien informado para ser alguien que trabaja a partir de dichas fuentes orales.

Es en su historia griega donde Heródoto revela el aspecto más importante de su personalidad artística. En cuanto a la Grecia continental parece que su información procede de los grupos políticos dirigentes de las ciudades. Para Esparta sigue la versión oficial, para Atenas se basa al menos en parte en tradiciones aristocráticas propias; la narración se ocupa de acontecimientos y guerras, con un tono racional sin matices morales o religiosos, y está concebida para realzar o justificar el estatus de grupos particulares. En Delfos disponía de un tipo de tradición distinto, una serie de historias contadas por los sacerdotes y que se referían a los monumentos y ofrendas del templo. Estas historias contienen muchos motivos de cuentos populares y poseen un fuerte tono moral: el héroe pasa de la prosperidad al infortunio como víctima de la envidia divina —la enseñanza ética no es aristocrática, pero corresponde al altar de un dios cuyo templo lleva los lemas «conócete a ti mismo» y «nada en demasía». Los mismos tipos de modelo histórico dominan en Jonia: la historia de Heródoto de su lugar natal es mucho menos «histórica» y mucho menos política que su relato de la Grecia continental. Por ejemplo, siempre se ha pensado que tuvo fuentes especialmente buenas para la historia de Samos, donde pasó gran parte de su juventud, e incluso su relato sobre el tirano Polícrates anterior en sólo dos generaciones ya se ha transformado en un cuento popular.

Esta característica de sus fuentes jonias sugiere una tradición popular y no aristocrática de narración de historias que está directamente relacionada con la brillantez de Heródoto. La forma general de su historia muestra el mismo modelo moral que sus historias jónica y délfica: la historia de las guerras Médicas es una historia sobre cómo «fulmina el dios con su rayo a los grandes, y no les permite ensoberbecerse mientras los seres pequeños no le molestan; ves cómo los rayos abaten los mayores edificios y los árboles más altos» (7.10). Se crea el mensaje a través de una serie de artificios derivados del arte del cuento popular: el sueño premonitorio, la figura del sabio consejero desatendido, el modelo de historia recurrente. Igual que tras Homero yace una larga tradición de poesía oral cantada por bardos profesionales, tras Heródoto yace una tradición jonia de narración de historias de la que él mismo fue el último y más grande maestro.

Así la recogida de información de Heródoto no estaba guiada por un espíritu de estudio sistemático, ni era producto de una curiosidad casual. Reinaba en ella desde su inicio el principio del *logos*. Heródoto utiliza la palabra *logos* para referirse al conjunto de su obra, a sus principales secciones (el *logos* egipcio o libio), y a las historias individuales que contiene; probablemente se consideraba a sí mismo un hacedor de *logos,* de la misma manera que consideraba tanto a Hecateo el mitógrafo como a Esopo el creador de fábulas de animales.

Tucídides le descarta como «escritor de *logos*». La palabra *logos* en este contexto puede querer decir muy a menudo poco más que la española «historia», en el sentido de «relato», en tanto que recordemos que una historia tiene una forma, un propósito: no es un hecho aislado que se conserva para sí mismo; puede ser verdadera, pero debe ser interesante. El éxito de Heródoto estriba en utilizar las técnicas del hacedor de *logos* para describir sociedades humanas en la paz y en la guerra.

De la evidencia de su amistad con el poeta Sófocles sabemos que Heródoto ya era un disertador activo al final de la década de los 40 del siglo v; se publicó la versión final de su historia poco antes de 425 a. C., cuando Aristófanes parodió su informe sobre las causas de las guerras Médicas en su comedia «Los Acarnienses». Heródoto ya aparecía pasado de moda, porque la sensibilidad jónica más amplia por las mutuas influencias entre civilizaciones había sido sustituida por una preocupación más estrecha por la ciudad-estado griega y sus intereses; la historia se transformó en historia de la *polis,* y tomaba nuevo rumbo.

Historia local y cronografía

La primera de éstas consistía en una fragmentación de la visión sinóptica de Heródoto en la explotación sistemática de tradiciones locales, y aún mayor de los archivos locales. Estas historias locales o étnicas satisfacían el interés de la audiencia local por la historia de su ciudad, y continuaron escribiéndose a lo largo de toda la antigüedad mientras sobrevivieron las *polis;* se han perdido todas, pero el crítico augústeo Dionisio de Halicarnaso describe sus características generales:

> Estos hombres eligieron los temas con un criterio parecido y no se diferenciaron mucho por su talento; unos escribieron historias griegas, otros de pueblos extranjeros, sin establecer conexión entre ellas, sino que las dividieron por pueblos y ciudades y las publicaron separadamente, atendiendo a un objetivo común, el de hacer llegar a conocimiento de todos cuantas tradiciones se habían conservado entre los naturales del país, ya se tratara de recuerdos religiosos como seglares, en los distintos pueblos y ciudades, sin añadir ni quitar nada de ellas. (*Acerca de Tucídides,* 5.)

Este movimiento situó por vez primera en Grecia al archivo escrito junto a la tradición oral como fuente histórica; ilustrarán su carácter desde sus primeras etapas dos personajes. Hacia finales del siglo v Hipias de Elide, sofista viajero y disertador acerca de las antigüedades de las ciudades, publicó la lista de vencedores de los Juegos Olímpicos, cuya cronología retrocedía en ciclos de cuatro años hasta 776 a. C.; esto fue tomado como base para el cómputo griego del tiempo, igual que los romanos lo contaban desde la fundación de su ciudad, los primeros cristianos desde el nacimiento de Abraham y nosotros desde el de Cristo. La cronología, la datación y ordenación de los hechos huma-

nos, es la gramática básica de la historia: Hipias inició una tradición que se continuó a través del período helenístico, hasta producir en la baja antigüedad las tablas cronológicas encontradas sobre historia sagrada y profana compiladas por los escritores cristianos Eusebio y San Jerónimo.

Helánico de Lesbos, en el último tercio del siglo V publicó una serie completa similar de historias locales y cronografías (al menos 28), basadas al menos en parte en investigación de archivo. Entre ellas estaba la primera historia de Atenas; y el descubrimiento en Egipto de un papiro con la obra perdida de Aristóteles la *Constitución de Atenas* (escrita al final del siglo IV) nos permite reconstruir el desarrollo de la historia de una ciudad con algún detalle. El *Atthis* (o historia de Atenas) empezó con Helánico, un no ateniense que trabajaba dentro de una tradición más amplia; los autores posteriores fueron principalmente atenienses, a menudo de familias sacerdotales (Cleidemo) o políticas (Androción, el autor en quien Aristóteles confió ampliamente) o ambas (Filócoro). Sus obras se caracterizaban desde el principio por una parte por un fuerte interés en los mitos locales, y por otra por poseer una sólida cronología: los hechos se adaptaban (a veces un poco arbitrariamente) a la lista ateniense de su magistrado jefe anual o *arconte*. De hecho se han encontrado fragmentos de esa lista inscrita en piedra y de alrededor de los 420 a. C. en el *ágora* ateniense: el registro público es una prueba casi segura de los descubrimientos de Helánico, que animaron a los atenienses a poner en orden sus archivos. Esto ilustra bien la relación entre el orgullo cívico y la historiografía; no es sorprendente que tal tradición esté dominada por los intereses de la *polis,* sus cultos locales y su política.

Tucídides

Tucídides también es un producto del mundo de la ciudad-estado desarrollada, y pertenece más o menos a la misma generación que los primeros historiadores locales; pero se proclama rival consciente de Heródoto en su primera frase:

> Tucídides el ateniense escribió la guerra entre los Peloponesios y Atenas, empezando desde el momento en que estalló y con la esperanza de que iba a ser importante y desde luego más digna de recuerdo que todas las anteriores; se basaba su creencia en el hecho de que los dos bloques estaban en plena pujanza y con todos los preparativos dispuestos, viendo además que todos los estados griegos se aliaban con unos o con otros, unos inmediatamente y otros se disponían a hacerlo.

Los temas principales emergen a la vez: la rivalidad explícita con Heródoto en la descripción de una gran guerra, el interés por el registro de los hechos contemporáneos, el énfasis en demostrar sus puntos de vista, la afirmación consciente de ser un escritor y no un actor de la tradición oral, todo ello expresado en una prosa de densidad y sofisticación extraordinaria. La guerra que Tucídides describe es la gran guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta,

que duró una generación entera, desde 431 a 404 a. C., con sólo un breve intermedio de paz oficial pero rota entre 421 y 416 a. C., y que terminó con la derrota de Atenas y el colapso de su imperio, Tucídides no vivió para completar su obra; el libro VIII se corta a mitad de una frase en 411; y mientras los libros VI y VII sobre la expedición ateniense a Sicilia parecen ser una obra de arte acabada, hay muestras de falta de acabado en los libros V y VIII. Lo que mejor descrito está son las actividades del propio Tucídides en la guerra:

> He vivido durante toda la guerra, con edad para comprender los acontecimientos y poniendo mi atención en informarme con exactitud; también estuve desterrado de mi patria durante veinte años, después de mi mando como estratego en Anfípolis (en el 424 fracasó en la defensa de la ciudad ante un ataque por sorpresa) y al ser testigo de los sucesos en ambos lados, y más especialmente del Peloponeso a causa de mi destierro, tuve una gran tranquilidad para observar los acontecimientos. (5.26)

Tucídides es ante todo un historiador del historiador: está obsesionado por la metodología. Señala que prueba la grandeza de su guerra con una larga digresión sobre la historia anterior, destinada a mostrar lo insignificante comparativamente de las guerras anteriores, y la pobreza de las generaciones anteriores; y a la vez emprende una crítica devastadora de los tipos de evidencia que emplea Heródoto. Establece con precisión el punto de partida y el final de su guerra, y argumenta con cuidado que el llamado período de paz fue en realidad una parte de la misma guerra. Como a sus contemporáneos le fascina la cronología, pero rechaza sus listas de magistrados por inapropiadas para la historia militar; en su lugar fecha por estaciones de campaña, «por veranos e inviernos». Ataca la falta de cuidado que los otros tienen en averiguar los hechos, y afirma que no le satisfacía el relato testimonial de nadie, y se toma grandes molestias en correlacionar y juzgar entre los informes a menudo diferentes de distintos participantes. Incluso en los discursos de su obra, afirma en un pasaje, famoso por lo problemático, proporcionar «lo que me parecía más adecuado que dijera cada personaje en sus circunstancias particulares, manteniéndome tan cerca como fuera posible del sentido general de lo que de hecho se dijo». Estos principios, que reconoce, disminuirán el encanto literario de su obra; no importa, porque su propósito es científico, ser «un patrimonio de cualquier época, no una obra de exhibición que se escuche en un instante» (1.22). En estas actitudes reconocemos al primer historiador crítico, el fundador de la tradición occidental. Y es curioso que lo hagamos, porque desde luego Tucídides no es en absoluto un historiador. Afirmaba que era imposible escribir con precisión sobre el pasado; sus métodos y sus demostraciones sólo se pueden aplicar al presente. Es un científico social, un estudioso del mundo contemporáneo, no un historiador. Sólo en el siglo XIX el descubrimiento de los archivos y la invención de las técnicas de crítica textual permitieron a los historiadores del pasado creer que podían alcanzar los niveles exigidos por Tucídides. Y sólo en este siglo pudieron empezar a aplicarse estos

niveles al estudio de la historia griega, con la publicación por F. Jacoby de los fragmentos de los historiadores griegos perdidos.

Hay un aspecto que ilustra bien el avance de Tucídides sobre Heródoto: su informe sobre las causas de la guerra. Los contemporáneos encontraban hilarante la frívola mitología de Heródoto de violaciones y contraviolaciones, desde Io a Helena de Troya, y fallaron al no darse cuenta del problema de que un choque de culturas conduce en último término a una guerra cuyas causas no pueden estar aisladas y son inherentes a la naturaleza de las sociedades en cuestión. En el caso de las ciudades griegas, sin embargo, había establecidas reglas para las relaciones internacionales: un acto de agresión o la negativa a una petición justa eran causas de guerra, que tenía una naturaleza política evidente. Es mérito de Tucídides no permanecer en este nivel de petición y contrapetición. En su lugar explica con detalle dos episodios como agravios generalmente aceptados que conducían a la guerra y una «causa más auténtica rara vez mencionada explícitamente». Los dos episodios eran aventuras militares que incluían un choque de intereses y de fuerzas militares entre Atenas y el principal aliado de Esparta, Corinto. La naturaleza de «la causa más auténtica» es más difícil de definir, y de hecho está descrita como una opinión personal —«los atenienses, creciéndose y asustando a los espartanos, les obligaron a luchar» (1.23). ¿Es esto una exposición de psicología social, o una aserción de inevitabilidad? ¿Cómo se deja esto sin mencionar, y dónde deja la responsabilidad por la guerra? Estas preguntas se han debatido sin fin; aquí sólo debemos darnos cuenta de lo sofisticado de un punto de vista que pasa detrás de la diplomacia y afirma dos tipos de fuerzas en acción, dos niveles de motivación. Es este abandono de lo obvio y de la idea de una sola causa o tipo de causa lo que constituye el paso decisivo de nuestra comprensión de la idea de motivación en los asuntos humanos.

¿Dónde aprendió Tucídides su método? La teoría de la política y la sociedad estaban aún en la infancia y no hay nada de profundidad comparable en ningún sofista contemporáneo. Los escritores médicos manejaban ideas de propensión subyacente a la enfermedad, y de causa activa para ella, no muy distintas de las de Tucídides, y habían desarrollado una ciencia que combinaba la teoría con el conocimiento práctico que era análoga a la suya. Pero no tenemos más que leer el informe de Tucídides en el libro II sobre la gran peste de Atenas para comprobar su superioridad incluso describiendo un fenómeno médico: ningún escritor médico contemporáneo tiene una descripción tan clara de los dos conceptos médicos centrales, la enfermedad de contagio y la inmunidad. De hecho podemos decir con seguridad que la concepción del método social e histórico de Tucídides es creación propia. El problema de Tucídides es sobre todo su aislamiento.

Esta conclusión se refuerza al considerar el estilo literario de Tucídides. Procede en último término de las cláusulas antitéticas de los oradores sofistas contemporáneos; pero éstas han sido retorcidas para presentar una sucesión de opuestos quebrados y pares mal casados, donde ninguna palabra es la obvia

y cada frase es inesperada. Su defecto es que lo sencillo se hace tortuoso, y lo complejo incomprensible; su virtud no está en su precisión (porque la precisión es falsa), sino en la forma en que fuerza al lector —incluso al lector griego contemporáneo— a considerar el significado y la situación exactos de cada palabra. Jamás griego alguno escribió o pensó como Tucídides.

El resultado es, por supuesto, que tiene sus limitaciones. Los silencios del coronel Tucídides son impenetrables para nosotros; no tenemos medios para saber por qué no menciona lo que no menciona, o cuánto no menciona. No podemos construir historia a partir de él, sólo podemos aceptar o rechazar sus conclusiones. Esto no importaría si fuera un historiador tan perfecto como algunos han creído. Pero hay buenas razones para sospechar que a veces se dejaba llevar por prejuicios personales: seguramente su relato sobre Pericles es demasiado favorable, y el de Cleón omite bastantes hechos vitales. De nuevo, ¿qué representan en último término los discursos si de hecho nadie habló nunca de esa manera, y si la palabra y el pensamiento están tan íntimamente conectados? ¿Dónde deja esto su relato sobre la toma de decisiones? Más aún, el poder mismo de iluminación de Tucídides hace destacar la oscuridad que lo rodea: ignora el significado de Persia —la guerra es una guerra de estados griegos—. ¿Se hubiera enfrentado al hecho de que al final fue el oro persa el que derrotó a los atenienses?

Muchas de estas limitaciones reflejan el propósito de su obra: «Será suficiente si es considerada útil por aquellos que desean juzgar claramente tanto lo que ha ocurrido como lo que volverá a ocurrir en el futuro, de una forma igual o similar, dada la naturaleza del hombre» (1.22). Tucídides aquí no afirma una desnuda tesis de repetición, sino sólo la utilidad del estudio de la sociedad humana en acción. Pero ¿qué clase de sociedad? Evidentemente no persa, aunque quizá no sólo griega; más bien la sociedad política conscientemente en la que se toman las decisiones por medio de la discusión racional y abierta y de acuerdo con principios racionales. Es por ello por lo que algunos científicos políticos a partir de Maquiavelo han considerado a Tucídides su historiador ideal: Thomas Hobbes le llamó «the most politick historiographer that ever writ» (el historiógrafo más político que haya escrito jamás).

La influencia de los sofistas sobre la teoría política de Tucídides es clara. Tucídides parece aceptar como un hecho general sobre la sociedad humana que «poder es derecho» —de hecho las sociedades estaban organizadas en términos de interés propio, y los estados actúan de acuerdo con su propio interés: los llamamientos al sentimiento no suelen hacerse en este trabajo, y cuando se hacen son un fracaso. Atenas mantiene su imperio como una tiranía «que puede que haya sido erróneo implantar, pero cuya rendición es peligrosa» (discurso de Pericles, 2.63). Es el sofista Trasímaco quien proporciona más claramente la expresión filosófica de estos puntos de vista en el primer libro de *La República* de Platón. En términos de moralidad social nadie tiene nunca ni carece de razón: una vez aislado el miedo de Esparta a Atenas, está claro que la guerra está «de acuerdo con la naturaleza». Sabemos que este punto

de vista sobre la sociedad no era universal en el siglo v, y muy probablemente tampoco mayoritario; sin embargo, era una opinión claramente influyente, y no se puede acusar a Tucídides de solipsismo o de falsificar completamente la naturaleza de los debates políticos. Que no nos proporciona un informe completo sobre el procedimiento de toma de decisiones ya es obvio desde el momento en que los discursos se nos ofrecen como pares antitéticos, no como parte del debate general. Muchos de los discursos sirven más de hecho como vehículo para explorar las consecuencias del punto de vista político de Tucídides que como un reflejo fiel de lo que en realidad se dijo. En las dos ocasiones en que Tucídides mismo muestra un análisis político probado tiene menos éxito: el informe del desarrollo del liderazgo político en Atenas tras la muerte de Pericles (2.65) y la discusión sobre la naturaleza de la revolución política durante la guerra en relación con el ejemplo de Corcira (3.82-4) son ambos insatisfactorios en su intento de imponer una progresión lineal en fenómenos complejos.

A pesar de su aceptación de este tipo de teoría social, a Tucídides le preocupan hondamente sus consecuencias, y especialmente los problemas consiguientes para la moralidad; parece que le interesan esencialmente los efectos de dichas teorías en política interna. La famosa oración fúnebre de Pericles por los atenienses muertos, en el libro 2, retrata una sociedad sin conflicto ni tensión, unida en la persecución de un ideal, en contraste con el estado patológico de una ciudad como Corcira, desgarrada por una lucha civil. En general destaca las ocasiones que plantean estas cuestiones en su forma más decisiva. En el libro 3, por ejemplo, hay situados tres grandes episodios, la cuestión de cómo debería castigar Atenas a los mitilenos por su revuelta, la cuestión de cómo debería tratar Esparta a los platenses capturados, y la historia de la revolución en Corcira. En el primero, la nueva moralidad del imperio lleva a la conclusión de que es más ventajoso mandar con benevolencia que con terror. En el segundo, los representantes de la vieja moralidad rechazan una petición sentimental, y destruyen la ciudad sagrada de las guerras médicas: deciden liberar a los griegos por el terror. En el tercero Tucídides explora la ruptura de la confianza y el orden social cuando una sociedad se rige por completo por la nueva moralidad, y cuando la única locura consiste en ser moderado.

El libro 3 es el centro de la historia original de Tucídides, que describía la primera parte de la guerra y terminaba en 5.24. Ya se ha mostrado ambivalente sobre la conveniencia del mundo que retrata como realidad. En la segunda parte de su obra esta incomodidad, esta sensación de un «anti-Tucídides en Tucídides», aumenta. La razón está en la lógica de los acontecimientos: si las leyes políticas que Tucídides ha aceptado son leyes naturales, su pleno horror será traído a casa en la mayor tragedia de todas, la destrucción de la propia ciudad de Atenas de Pericles; y el pesimismo del historiador acerca de la naturaleza humana quedará finalmente justificado por esa caída. Hay señales potentes de que Tucídides empezó a articular la segunda mitad de su historia en torno a la concepción de una tragedia. En el libro V los atenienses atacan

sin ser provocados a la pequeña isla de Melos, y los melios ponen en tela de juicio la moralidad de su acción en un pasaje escrito en forma dialogada: los atenienses responden con la arrogancia de una ciudad tiránica. El episodio de Tucídides tiene una honda influencia de las formas literarias de la tragedia griega, y también da cuerpo a ese rasgo de orgullo por parte de Atenas que llevará al desastre de la gran expedición siciliana de los libros 6 y 7; la historia de esa misma expedición está narrada con una pasión y maestría que muestra la convicción de Tucídides de que se trata del punto decisivo de la guerra: su propia implicación en la narración es de lo más efectiva para disfrazarse. No sabemos cómo habría terminado Tucídides su historia; en particular no sabemos cómo habría explicado por qué Esparta no destruyó a Atenas completamente como sin duda debería haber hecho según su teoría: el problema para el historiador es que la historia no es capaz de ser una unidad artística, siempre está siendo falsificada por los acontecimientos. La historia de Tucídides demuestra por una parte el desarrollo moral de un autor que experimenta los acontecimientos contemporáneos que describe, y por otra la imposibilidad de la historia científica.

La visión histórica de Tucídides era dominante en la antigüedad, como lo es hoy. Cada sociedad obtiene el tipo de historia que se merece. El maquiavelismo o *Realpolitik* aún se considera como la única respuesta racional en política, aun cuando conduzca a la autodestrucción. Esto es natural una vez que se acepta la caracterización de la historia de Tucídides como el dominio de la política y de la guerra. La lección ya está ahí en el mismo Tucídides, que una sociedad que vive solamente con esos criterios se destruirá inevitablemente a sí misma.

'enofonte

La historia sigue, y lo mismo deben hacer los historiadores: ése era el problema en el siglo IV. El hecho de que Tucídides estuviera inacabado al principio facilitó las cosas, como demostró el ejemplo de sus continuadores: uno podía simplemente empezar diciendo: «Algunos días más tarde», por lo menos intentando alcanzar los mismos niveles de exactitud desapasionada. El escritor oxirrinco lo consigue, y Jenofonte casi también en los primeros dos libros de sus *Helénicas* o historia de Grecia, que lleva la guerra del Peloponeso a su final en 404 a. C. Pero cuando más tarde en el curso de su vida llegó a continuar la historia hasta la batalla de Mantinea en 362, cubriendo el período del liderazgo espartano en Grecia, su caída y el liderazgo tebano de corta existencia, creó un relato tan poco cuidado, tan tendencioso y tan prejuzgador que no se le tomaría en serio si no fuera el único relato contemporáneo que ha sobrevivido: incluso la pretensión de que estaba escribiendo memorias y no historia es insuficiente para justificar una obra cuyas omisiones son más interesantes que su contenido. La lástima es que Jenofonte cumplió el criterio de Tucídides de ser testigo y

participante en estos acontecimientos, y a pesar de ello falló completamente con el trágico tema del fracaso de la forma de vida espartana, a pesar de lo cualificado que estaba para interpretarlo. Sin embargo, el estilo fresco y fácil de Jenofonte, su visión simple de la virtud y el vicio y su ilimitada admiración por Esparta proporcionan un cambio agradable con respecto a los rigores de su predecesor.

Su estilo y el contenido moral que lo adecuaba para su uso escolar hicieron popular a Jenofonte a través de la antigüedad y aseguraron la supervivencia de sus obras completas. Muchas de ellas están al margen de la historia. La *Anábasis* es la historia de la aventura propia de un muchacho en la marcha de 10.000 bandidos griegos por el corazón del imperio persa, narrada por uno de sus dirigentes; el *Agesilao* es una pieza funeraria en elogio del historial del longevo amigo y protector de Jenofonte Agesilao, rey de Esparta; las *Memorias de Sócrates* presentan un retrato íntimo de un hombre ilustre al que probablemente Jenofonte nunca conoció, dentro de la tradición de las memorias literarias que procede del siglo v. Otra obra de Jenofonte, la *Ciropedia*, puede autodenominarse la primera novela histórica: es un relato muy largo y completamente ficticio sobre la educación y hazañas del fundador del imperio persa, Ciro el Grande; su utilidad como espejo de príncipes y su insistencia en la dirección moral le hicieron uno de los libros más populares de Europa hasta que los reyes se pasaron de moda. En la Antigüedad fue responsable de muchos relatos semihistóricos sobre la educación del héroe desde Alejandro Magno en adelante. Pero el Oriente reclamaba más exotismo que moralismo; y Ctesias de Cnido, médico de la corte de Artajerjes II a principios del siglo IV (y que había estado presente en la misma batalla de Cunaxa que el Jenofonte de la *Anábasis*, pero del otro lado), escribió una historia de Persia (perdida) enormemente popular y extravagantemente fantástica, que autorizaba una visión de Persia «que respiraba el serrallo y los perfumes de los eunucos, mezclado con el hedor insoportable de la sangre» (Eduard Meyer). Nunca hay que fiarse de un médico: este tipo de escritos derivan de la narración popular de historias jónica, y tiene su continuación apropiada en las novelas románticas del período helenístico.

Hellenica

La corriente principal de la historiografía griega se mantuvo en la historia de Tucídides sobre ciudades estado en conflicto, pero ahora uniformada en una serie de *Hellenica* o historias de Grecia conectadas y en competencia. Entre los historiadores perdidos del siglo IV destacan dos. Eforo de Cime escribió una historia de Grecia en treinta libros, que aspiraba a sustituir a todas las rivales empezando por el principio con el retorno de los hijos de Heracles y acabando en 341 a. C. Es interesante por su intento de delimitar el campo de la historia y el del mito, y por la manera en que justifica su acercamiento más amplio en

una serie de prefacios a secciones individuales que aseguraban la unidad de la historia. Como discípulo de Isócrates (cf. infra, p. 260), inició la peligrosa relación entre la retórica y la historia, con su tendencia a sacrificar la verdad al efecto. También tenía otros defectos: tenía agudeza para utilizar la poesía como evidencia histórica, pero poco juicio para explotarla; y trató de disfrazar su independencia de los historiadores posteriores «modernizando» hechos y personajes, e inventando donde fuera necesario detalles circunstanciales. Su estilo y lo completo de su obra desgraciadamente le hicieron bastante popular, pero al menos destaca como alguien que pensó acerca de los fines a los que la historia debería servir, y los equivocó.

Desde el punto de vista moderno es más atractivo otro discípulo de Isócrates, Teopompo de Quíos; escribió una *Hellenica* que continúa a Tucídides, y más tarde una obra que sugiere por su título la nueva dirección que estaba tomando la historia, una *Filípica*, o historia centrada en Filipo rey de Macedonia. Estas obras exponían alegremente tanto el enrevesamiento y la corrupción de los políticos atenienses en todos los períodos como la barbarie beoda del nuevo regidor macedonio de Grecia. La antihistoria, la exposición del vicio y la incompetencia siempre es divertida, y Teopompo escribió para desinflar las pretensiones de los grandes. Pero también previó la necesidad de un nuevo tipo de historia, como muestra el título de su *Filípica*: Una historia a favor (o en contra) de un mundo regido por reyes.

Historia para reyes

Alejandro Magno supuso el primer desafío serio, y, al ser un hombre que sabía que estaba haciendo historia, tuvo buen cuidado de llevar consigo a un historiador para que la registrara. Su elección fue desafortunada; Calístenes, tras exponer una mezcla de adulación y resentimiento, empezó a estropear las páginas reales y hubo que deshacerse de él. Los historiadores de Alejandro son un equipo variopinto, a juzgar por sus fragmentos, ya que irónicamente no sobrevive ningún relato completo del gran acontecimiento que supone la conquista del mundo anterior al período imperial romano. Nuestra historia oficial, escrita más de cuatro siglos después por Arriano, un oficial romano, optó por utilizar dos narraciones de testigos directos ciertamente competentes, una de Aristóbulo, un arquitecto, y otra de Ptolomeo, un joven comandante que más tarde fue fundador de la monarquía sucesoria egipcia. Otros relatos como el de Diodoro utilizan una versión romántica popular escrita por Clitarco, un personaje oscuro de fecha incierta y no necesariamente testigo presencial. Muchos de los que fueron en la expedición escribieron sus memorias en estilos literarios diferentes. El más genial es el de Nearco, almirante de Alejandro, que exploró el valle del Indo, el Punjab y la desolada costa de Makran hasta la desembocadura del Tigris en 326-324, y escribió un informe sobre ello a la manera de Heródoto que es una fuente importante de la descripción de Arriano de la expedición

a la India. Pero la consecuencia más duradera de la carrera de Alejandro Magno fue la tradición de la novela alejandrina, quizá el libro más popular de la literatura universal, compilado en la baja antigüedad a partir de varias fuentes helenísticas tales como una biografía fantástica y colecciones de cartas y tratados falsificados: el resultado es un cuento de hadas completo con el Eufrates y el Tigris desembocando en el Nilo y Alejandro nacido de una serpiente egipcia, visitando a hombres sin cabeza brahmanes indios (este último episodio real), descendiendo al fondo del mar en una campana de bucear, y volando en una cesta arrastrada por grifos.

La era helenística

El desafío del Alejandro histórico fue posteriormente rechazado, y vale la pena preguntarse por qué ni la era de Alejandro ni el período de las monarquías helenísticas produjeron una nueva forma de historia política, por qué no surgió una tradición de biografías de reyes o historias dinásticas para tratar de los grandes imperios y reinos. Una razón fue la fuerza de la tradición historiográfica de la ciudad estado griega; otra fue la carencia de una verdadera tradición biográfica en Grecia. Por estas razones se dejó a los romanos que descubrieran la fascinación de la historia imperial y de la biografía política; los historiadores políticos con más éxito de la era helenística siguieron escribiendo *Hellenica*, normalmente crónicas de su propia época, y que sólo incorporaban a los nuevos reinos helenísticos dentro del antiguo marco.

La mejor de estas historias es la que encierran los libros 18-20 de Diodoro, por Jerónimo de Cardia, un administrador de asuntos públicos de varios reinos, cuya vida adulta cubre tres generaciones, desde Alejandro hasta hacia 260 a. C., fecha en la que murió en plena posesión de sus facultades, con 104 años; no es sorprendente que su historia fuera tan larga que «nadie pudiera leerla hasta el final», pero también era claramente un informe maravillosamente acertado y equilibrado de una era en la que los políticos y la guerra abarcaban el mundo desde el Indo hasta el Nilo y el Danubio; estos libros de Diodoro en especial ofrecen una visión de la historia militar mejor incluso que la de Tucídides. La lección que Jerónimo aprendió del desmembramiento del imperio de Alejandro y la creación de las grandes monarquías sucesorias fue quizá la verdad más importante de todas en la historia, que es la suerte y no la habilidad humana la que rige los asuntos humanos. La diosa Tique preside su historia y la de sus sucesores hasta Polibio —casualmente a la vez ciega y sin embargo utilizable por los que entienden sus caminos: «hay un progreso en los asuntos de los hombres».

El otro aspecto importante que se desarrolla en la historia política es ampliamente conocido a través de las diatribas de Polibio contra sus predecesores: constituyen lo que acertadamente se llama «escuela patética de la historia», en la que la retórica y la historia se unen para recrear a través del pathos las sen-

saciones del pasado. Se discute sobre si esta escuela, que sacrificaba la verdad al efecto sólo con demasiada facilidad, se basó en una teoría aristotélica sobre «la historia trágica»; las pretensiones de estos historiadores, sin embargo, prefiguran algunos aspectos de la teoría de Benedetto Croce, que toda la historia es historia contemporánea, nueva representación de la experiencia pasada aplicable al presente.

El período helenístico inicial contempló también la renovación de la tradición de Heródoto. Algunos escritores como Nearco ya habían reconocido la relación de Heródoto con su experiencia; cuando los nuevos reinos empezaron a considerar a sus súbditos nativos, sintieron la necesidad de entender aquellas costumbres extranjeras, y de crear alguna forma de identidad para sus reinos. El resultado fue un renacimiento del *logos* de Heródoto en una forma sistemática como etnografía científica, a menudo patrocinada por los reyes y escrita por expertos que no tenían por qué ser griegos, basada en documentos y conocimiento interno, y dispuesta en una forma estereotipada —mito y religión, geografía e historia natural, historia política, costumbres sociales—. El primero de estos autores, Hecateo de Abdera, escribió para Ptolomeo I de Egipto, y es la fuente del libro 1 de Diodoro; le siguió en la generación posterior el sacerdote egipcio Maneto, cuya cronología es aún la base de la historia egipcia. En el reino seléucida, Beroso, sacerdote bilingüe de Baal, escribió una historia de Babilonia, y Megástenes, embajador de Seleuco en la corte de Chandragrupta en India, escribió un estudio impresionante sobre los inicios del imperio Maurio. Esta renovación de la relación entre historia, geografía y etnografía fue sin duda el más importante resultado cultural de las conquistas de Alejandro. Una vez más los griegos pudieron durante un corto período salir de sí mismos y sus ciudades estado, y maravillarse ante el mundo en torno a ellos.

La ciudad-estado se reafirmó rápidamente y llevó la etnografía al campo de la novela filosófica utópica, con los mundos imaginarios de Evémero y Yámblico. Siguió habiendo buenos geógrafos como Eratóstenes y Estrabón (cuya obra sobrevive), y de vez en cuando surgía una figura interesante que unía los principales hilos de la historia. El más importante de éstos fue Posidonio, filósofo y erudito, cuya historia perdida continuaba la de Polibio y registraba la amarga realidad del imperialismo romano al final de la República. Pero es Polibio quien representa el camino hacia adelante, mientras el surgimiento de Roma en el Mediterráneo otorgaba unidad y dirección nuevas a la historia política en la tradición de Tucídides. Así pues, la culminación de la tradición historiográfica griega estuvo en la historia de Roma, cuya importancia será estudiada en el capítulo 25.

Hacia el final del milenio surgió aquella tendencia enciclopédica que anunciaba el final de una tradición cultural; para nosotros la importancia de esta tendencia es que muchas de esas obras voluminosas sobrevivieron para salvar a sus predecesoras, pero también para proporcionar la evidencia para reconstruir la tradición histórica. El mundo helenístico tardío es un mundo de libros grandes y hombres pequeños con grandes pretensiones. Dionisio de Halicarnaso

en sus *Antigüedades romanas* proporcionó a Roma una respetable historia local igual que la de una ciudad griega; en la misma obra la *Biblioteca histórica* de Diodoro tiene importancia tanto por intentar mejorar a Eforo incluyendo todas las civilizaciones, y no sólo la griega, en la esfera de la historia, como por ser una cantera de historiadores perdidos: la obra es una biblioteca genuina, una sucesión de resúmenes de libros de otros autores.

En el curso de 350 años la tradición historiográfica griega había descubierto la mayoría de los estilos históricos que aún practicamos, y había intentado analizar la mayoría de los problemas políticos y sociales a los que aún nos enfrentamos. Había establecido modelos de precisión y una variedad de formas de acercamiento que la hacen claramente superior a cualquier otra tradición histórica. Si tenía algún defecto, era uno que compartimos, la incapacidad de enfrentarnos con el poder de Dios en la historia. Dichosa la edad que pueda permitirse ignorar a Dios. El fin del período helenístico vio los inicios de una nueva religión, y la confluencia de las tradiciones de Grecia y Judea hacia una nueva forma de historia, la determinación del destino de Dios en la tierra. Los libros de los Macabeos y la historia de Josefo son productos de esta fusión de tradiciones culturales que sobreviven, señalando el camino hacia la *Historia de la iglesia* de Eusebio y el mundo cristiano de Bizancio.

BIBLIOGRAFIA

I

Hay buenas traducciones de Penguin disponibles de las principales obras existentes, Heródoto, Tucídides, las *Helénicas* y la *Anábasis* de Jenofonte, la *Constitución de Atenas* de Aristóteles y la *Historia de Alejandro* de Arriano, todas ellas con introducciones de destacados estudiosos actuales; la mejor traducción de Tucídides, sin embargo, sigue siendo la de R. Crawley (1876, reimpresa con frecuencia por Everyman's Library, Londres y Nueva York). Es más fácil encontrar en la Loeb Classical Library las obras menores de Jenofonte y otros autores (Diodoro, Dionisio de Halicarnaso, Josefo), con traducción frente al texto; habría que mencionar especialmente también el nuevo Arriano en dos tomos de Loeb, con una importante introducción, notas y apéndices de P. A. Brunt (Harvard, 1976, 1983). Es excelente *Aristotle's Constitution of Athens and Related Texts,* traducido y con comentarios de K. von Fritz y E. Kapp (Nueva York, 1950).

Felix Jacoby recopiló los fragmentos de los historiadores griegos perdidos dedicando su vida a esta tarea; su monumental *Die Fragmente der griechischen Historiker* (Leiden, 1923-1958) en catorce volúmenes es la obra más importante de nuestro siglo sobre la historia griega. Jacoby murió antes de poder terminarla; está ordenada siguiendo los tipos de historia, y los grandes campos que quedan por cubrir son la geografía, y la historia y la biografía literarias y filosóficas. El libro se basa en las pruebas sobre la vida de cada historiador, los fragmentos de su obra y un comentario a menudo extenso en alemán o inglés. No hay traducción.

II

La obra moderna más esclarecedora sobre la historiografía griega es la de A. Momigliano; sus ensayos más importantes están recogidos en dos volúmenes, *Studies in historiography*

(Londres, 1966), y *Essays in Ancient and Modern Historiography* (Oxford, 1977). En cuanto a las relaciones entre la tradición histórica griega y otras hay muchas cosas interesantes en la obra inacabada de Herbert Butterfield *The Origins of History* (Londres, 1981). Véase también el estudio sobre el Mediterráneo y Oriente Próximo en *In Search of History* de J. Van Seters (Yale, 1983), que está centrado sobre todo en la tradición judaica. Los inicios de la historiografía griega están estudiados por L. Pearson en *Early Ionians Historians* (Oxford, 1939, reimpr. Connecticut, 1975), y por R. Drews, *The Greek Accounts of Eastern History* (Harvard, 1973. Debe ser utilizado con precaución). En cuanto a los problemas que suscita Heródoto, la mejor introducción es la obra general del antropólogo Jan Vansina, *Oral Tradition* (Harmondsworth, 1973). Véase también los *Studies* de Momigliano, capítulos 8 y 11. El mejor libro general reciente es el *Herodotus* de J. A. S. Evans (Boston, Mass., 1982). Otras obras ofrecen perspectivas más parciales.

El capítulo 1 de los *Studies* de Momigliano trata del desarrollo de la historia local; para los historiadores atenienses disponemos del libro magistral de Jacoby, *Atthis* (Oxford, 1949) y su comentario en inglés sobre ellos en el suplemento *FGH* III b; véase también P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia* (Oxford, 1981). Destacan tres libros sobre Tucídides por motivos diferentes: F. M. Cornford, *Thucydides Mythistoricus* (Londres, 1907), J. de Romilly, *Thucydides and Athenian Imperialism* (Oxford, 1963) y G. E. M. de Sainte-Croix, *The Origins of the Peloponnesian War* (Londres, 1972). Tucídides también es objeto de un magno comentario en cinco tomos (Oxford, 1945-1981), comenzado y planificado por A. W. Gomme y terminado por A. Andrewes y K. J. Dover.

Para Jenofonte véase J. K. Anderson, *Xenophon* (Londres, 1974), y las introducciones de G. L. Cawkwell a los dos tomos de Penguin. Para Eforo véase G. L. Barber, *The Historian Ephorus* (Londres, 1935); para Teopompo, Gilbert Murray, *Greek Studies* (Oxford, 1946), capítulo 8, y W. R. Connor, *Theopompus and Fifth Century Athens* (Washington, DC, 1968). Todos los estudios sobre Alejandro Magno dedicaron mucho tiempo a las fuentes históricas de su carrera; el estudio más completo es el de L. Pearson, *The Lost Histories of Alexander the Great* (Nueva York, 1960). Son controvertidos los estudios de W. W. Tarn, *Alexander the Great,* volumen II: *Sources and Studies* (Cambridge, 1950). Para Arriano véase el libro Loeb de Brunt (cf. supra); P. A. Stadter, *Arrian of Nicomedia* (Carolina del Norte, 1980); A. B. Bosworth, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander,* vol. I (Oxford, 1980).

Jane Hornblower, *Hieronymus of Cardia* (Oxford, 1981) es una recreación brillante de esta obra maestra perdida y el mejor trabajo general sobre los métodos de trabajo de Diodoro. Para otros historiadores helenísticos tempranos en la tradición etnográfica, véase O. Murray, «Herodotus and Hellenistic Culture», *Classical Quarterly* 22 (1972), 207 y ss. Para Josefo véase *Josephus* de T. Rajak (Londres, 1983).

En español:

J. de Romilly, *Los fundamentos de la democracia,* Madrid, CUPSA, 1977, 229 pp.
G. Murray, *Grecia clásica y mundo moderno*, Madrid, Norte y Sur, 1962, 235 pp.
S. Montero Díaz, *Alejandro Magno,* Madrid, Atlas, 1944, 157 pp.

Traducciones de textos:

Heródoto. B. C. Gredos, Madrid, 1977-78, Carlos Schrader.
Tucídides. Biblioteca Clásica Hernando, Madrid, 1953. R. Adrados.
Jenofonte. B.' C. Gredos, *Anábasis,* Madrid, 1982. R. Bach. *Helénicas,* Madrid, 1978. O. Guntiñas.
Polibio. B. C. Gredos, M. Balasch. Libros I-XXXIX.

Apiano. B. C. Gredos, A. Sancho Royo.
Arriano. B. C. Gredos, A. Guzmán Guerra.
Aristóteles. *Constitución de Atenas*. Instituto de Estudios Políticos. A cargo de Antonio Tovar.
Pseudo Calístenes. *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia,* B. C. Gredos, Madrid, 1977. a cargo de C. García Gual.

9

Vida y sociedad en la Grecia clásica

Oswyn Murray

Sociedad

En el período clásico de los siglos V y IV a. C. había cientos de comunidades griegas que vivían diseminadas por las costas del Mediterráneo «como ranas alrededor de una charca», como dijo Platón. A partir del centro constituido por el mar Egeo, con sus comunidades isleñas, y las ciudades costeras de Turquía y Grecia Oriental y Meridional, se habían extendido a Grecia Septentrional, la costa del mar Negro y Rusia Meridional, a Sicilia y el sur de Italia, y tan lejos como la Provenza, España y el Norte de Africa. Estas comunidades se consideraban básicamente similares, como habitantes de una *polis*, única forma de vida verdaderamente civilizada. Por supuesto muchos aspectos de su vida social y económica eran diferentes: algunas ciudades poseían amplios territorios agrarios o poblaciones de siervos, otras estaban muy comprometidas en el comercio de materias primas como cereales, aceite de oliva, pescado seco, vino, metales, madera, esclavos, o de mercancías manufacturadas ya sea in situ o importadas de culturas orientales u otras; también había una gran difusión de mercancías griegas en ciertas zonas, así como de trabajo especializado como el de los médicos, canteros y mercenarios profesionales. La economía de las ciudades variaba enormemente, y por tanto sus funciones: algunas eran fundamentalmente fortalezas, otras se centraban en un templo religioso; pero la mayoría tenían puertos y todas tenían algo de tierra y constituían un centro administrativo. En principio sería posible reconstruir la vida social y económica de una ciudad típica griega, en gran parte como Platón en las *Leyes* y Aristóteles en los dos últimos libros de la *Política* creyeron posible descubrir una ciudad ideal tras la insatisfactoria multiplicidad de las ciudades reales.

La razón de que no podamos hacer esto satisfactoriamente no es tanto la ausencia de pruebas como su concentración en dos ejemplos no representativos. Sólo Atenas muestra una variedad de material suficiente como para que podamos entender con detalle cómo vivía el pueblo; y de esa evidencia deducimos que Atenas era fundamentalmente atípica, por ser más variada, e incluso más sistemática en sus interrelaciones, de hecho más avanzada que la mayoría, si no todas, las ciudades griegas. En contraste, los escritores atenienses nos describen Esparta como opuesta a Atenas, por lo que sólo vemos aquellas partes que son diferentes de las instituciones atenienses. Se contraponen el orden y la obediencia a la anarquía y la libertad, la economía agraria al comercio y la manufactura, la libertad de las mujeres a las restricciones atenienses. Donde no hay oposición las fuentes callan: nuestro principal escritor, Jenofonte, en su librito sobre Esparta olvida mencionar a los siervos hilotas espartanos, porque el esclavismo era universal; y no sabemos nada de la industria armamentista masiva que tuvo que proporcionar las armas en serie de la casta militar espartana. Fuera de estas dos ciudades sólo tenemos información dispersa o hallazgos fortuitos, como el gran código legal de la pequeña ciudad de Gortina en el interior de Creta.

Así pues, Atenas debe de ser el foco de atención, a sabiendas de que estamos describiendo la vida en otras ciudades sólo en cuanto que se parezcan a Atenas y suponiendo que al menos las relaciones básicas sociales y económicas de las ciudades griegas sean más parecidas entre sí que a las zonas tribales y no griegas que las rodeaban. Incluso para una sociedad aislada debemos reconocer que no hay un solo punto de vista: cada testigo individual describirá su mundo de una manera distinta. Los diálogos de Platón retratan Atenas con mucho detalle, como un mundo de intelectuales jóvenes y semejantes a los dioses que se reúnen en casas privadas para conversar o beber en sociedad, pasean en parques suburbanos o bajan al Pireo para algún festival, y escuchan a famosos visitantes de toda Grecia expertos en retórica o filosofía. Incluso cuando Sócrates está en prisión condenado a muerte, las autoridades permiten que amplios grupos de amigos suyos le visiten y discutan con él sobre asuntos tales como si se fugaría o la naturaleza de la vida tras la muerte. Finalmente Sócrates se bebe la cicuta, y sus miembros pierden lentamente sensibilidad mientras conversa pacífica y racionalmente.

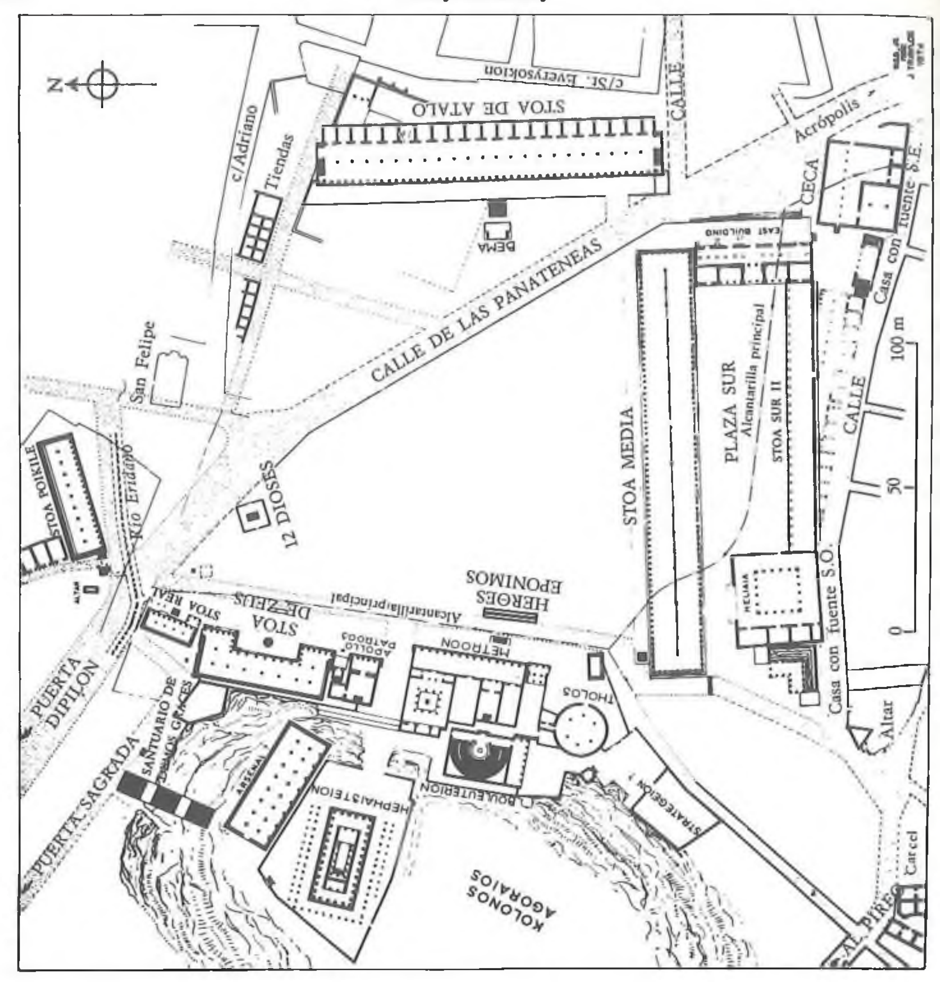
Y eso que durante la mayor parte del tiempo en que Platón nos la describe, Atenas estaba inmersa en una guerra larga y sangrienta en la que al menos la mitad de la población murió, muchos de ellos a causa de una plaga especialmente horrorosa que marcó incluso a los que sobrevivieron a ella, y que fue en parte consecuencia de las insanas condiciones en las que estaban acampados muchos ciudadanos, al principio con el calor del verano, y más tarde durante todo el año, en todos los espacios disponibles de tierra despejada o sagrada dentro de los muros de la ciudad. En realidad era peligroso viajar y había poco movimiento; y la bajada al Pireo debía de estar tan inmunda, apestosa y llena de gente como los suburbios de Calcuta. Tampoco eran las condi-

ciones de vida de la cárcel ateniense tan humanas y tan limpias como sugiere Platón; y los efectos médicos de la cicuta no se limitan a entumecimiento de los miembros: incluyen asfixia, confusión en el habla, convulsiones y vómitos incontrolables.

La Atenas de Platón es una visión ideal que refleja la realidad tanto como las figuras desnudas del Partenón reflejan a los campesinos picados de viruelas y pobremente vestidos que se asombraban ante ellas; aun así necesitamos conocer los ideales que una sociedad establece para sí misma. La comedia ática se basó para sus propósitos en ciertos aspectos de la vida cotidiana, exagerándolos para que tuvieran un efecto cómico; una vez más podemos preguntarnos si las obscenidades y las referencias constantes a funciones corporales son típicas de una sociedad que mantenía a sus mujeres en estricta reclusión, más que una forma de liberación virtual reservada al teatro: ¿con qué frecuencia se daban las palizas paternas o las borracheras femeninas fuera del escenario? ¿Soñaron verdaderamente las mujeres con tomar el poder del Estado? De nuevo los códigos legales sólo nos hablan de las zonas fronterizas en las que se podría pensar en crímenes y castigos, y no de lo que es normal o tabú. En cuanto a los discursos de los abogados atenienses, se refieren al grupo especial de los ricos, y a situaciones en las que hay una herencia que disputar o unos intereses de negocios en pugna; oculto tras ellos hay un mundo de actividad normal. Lo más vívido que tenemos como prueba es un conjunto de estereotipos y puntos de vista parciales que nos informan sólo indirectamente de cómo era ser un ateniense.

La *polis* era esencialmente una asociación de varones: los ciudadanos varones se reunían para tomar decisiones que afectaran a la comunidad y llevarlas a cabo. El origen de esta actividad yace sin duda en la esfera militar y en el derecho de los guerreros de aprobar o rechazar las decisiones de sus dirigentes; el desarrollo de la *polis* es la extensión de esta práctica a todos los aspectos de la vida social, con la excepción parcial de la religión. La política, la participación directa en efectuar elecciones racionales tras la discusión era central en todas las ciudades griegas. En Atenas y Esparta todos los ciudadanos varones participaban al menos en principio de manera igual; en otros sitios ciertos grupos, más ricos o de mejor familia, podían reservarse los derechos particulares, creando necesariamente con ello conflictos y una jerarquía de derechos dentro del cuerpo cívico. A pesar de todo, las formas de vida política, la asamblea masiva de ciudadanos, el consejo más reducido y los magistrados ejecutivos anuales eran generales, aunque los poderes y atributos de los distintos elementos variaban mucho.

Ya es evidente que un tipo de organización tan desarrollado tiene que estar relacionado con otro más «natural» y presumiblemente con formas más primitivas de asociación, del tipo de las que los modernos antropólogos describen generalmente como grupos de parentesco. La mayoría de las ciudades griegas dividían a sus ciudadanos en «tribus» hereditarias: las ciudades dóricas tradicionalmente tenían tres, las ciudades jónicas cuatro, pero los reformistas polí-



PLANO DEL AGORA (PLAZA DEL MERCADO) EN ATENAS EN EL PERIODO HELENISTICO. La plaza fue despejada en el siglo VI, y luego provista de edificios públicos a lo largo de su parte oeste, tras los cuales se alzó más tarde el templo de Hefesto. Entre los primeros edificios está la *Stoa Real,* sede del arconte real *(archon basileus)* que entendía en materia religiosa. También estaba la sala del consejo *(bouleuterion),* el archivo (en el *Metroon*), el edificio de reunión de los magistrados *(tholos)* mostrado aquí en su forma clásica. La *stoa* al norte encerraba las primeras pinturas clásicas de Polignoto y Micon. A través de la plaza cruzaba la vía de las Panateneas que pasaba desde una puerta de la ciudad (Puerta del Dipilon) a la Acrópolis. Al sur están las casas con fuentes del siglo VI y la casa de la moneda. Las *stoas* —tiendas y talleres— que cerraban la plaza fueron adiciones relativamente posteriores. La *Stoa* de Atalo, una donación del rey de Pérgamo, ha sido reconstruida ahora para servir como museo y oficinas de las excavaciones del ágora.

ticos fueron muy dados a alterar la situación y Clístenes en Atenas cambió el número de cuatro a diez (hacia 507 a. C.; cf. supra, p. 48). La carencia de cualquier conexión orgánica entre estas tribus ciudadanas y un verdadero pasado tribal es patente en el hecho de que sólo existían como divisiones sociales en las comunidades de la *polis,* y están ausentes de las zonas genuinamente



MAQUETA DE LA PARTE ESTE DEL AGORA ATENIENSE EN EL ULTIMO PERIODO CLASICO, vista desde el sur. Comparar con el plano, al otro lado.

tribales del norte de Grecia; de hecho eran formas de dividir al cuerpo cívico con propósitos militares y políticos, sancionados por la tradición y reforzados por cultos religiosos estatales organizados.

En Atenas las reformas de Clístenes también reorganizaron las asociaciones basadas en localidades. El pueblo o *demo* se había transformado en una unidad administrativa, con un funcionario y una asamblea locales para controlar todos los aspectos del gobierno local, y, lo más importante, para la actualización de las listas de ciudadanos; existía un complejo procedimiento para gestionar la inscripción en la lista de ciudadanos, y una maquinaria legal para recurrir en caso de exclusión. A causa de esta conexión con la ciudadanía el hecho de ser miembro del *demo* era hereditario al margen del domicilio real, y para cualquier trámite oficial todo ciudadanos ateniense debía hacer constar su *demo*: así la designación oficial de Sócratas era «Sócrates hijo de Sofronisco del demo de Alopece». Pero por muy grandes que fueran los movimientos de población, el *demo* siguió siendo un foco geográfico para la mayoría de los atenienses, porque allí es donde vivían. Aún más importante para el ateniense de a pie que esas organizaciones gubernamentales centrales y locales era la fratría (*phratria*), el grupo de *phrateres*. Este es el único contexto en griego de la importante raíz lingüística común a la mayoría de las lenguas indoeuropeas, que se encuentra por ejemplo en el céltico *brathir*, en alemán *Bruder*, en inglés *brother*, en latín *frater*, o en francés *frère*; en griego designa el tipo de «hermandad» no familiar (había una palabra bastante distinta para la hermandad de sangre). Estas hermandades quizá fueron originalmente bandas aristocráticas de guerreros, pero una vez más el estado democrático las había reorganizado para abrirlas a todo el mundo: todo ateniense varón pertenecía a una fratría, y era su fratría la que dominaba su vida social. Cada fratría veneraba a un dios varón y a una diosa hembra, Zeus Phratrios y Atenea Phratria, en un festival anual general que

tenía lugar en localidades tradicionales y bajo el control de la fratría local: la mezcla de uniformidad con una falsa diversidad sugiere una enérgica remodelación de instituciones anteriores en una fecha determinada. Los variados ritos en la vida del joven varón ateniense estaban relacionados con este festival. A una edad temprana era presentado a los *phrateres* por su padre y parientes en el altar de su Zeus Phratrios, y la aceptación de su primer sacrificio significaba su aceptación en la comunidad. En la adolescencia era presentado de nuevo y se dedicaba al dios su cabello recién cortado; entonces los *phrateres* votaban para admitirle como miembro de la fratría e inscribían su nombre en la lista de la fratría. También los *phrateres* eran testigos de la solemne ceremonia de esponsales que era el acto público central de la boda ateniense, y celebraban con una fiesta pagada por el novio su consumación final. De esta forma la fratría estaba implicada en cada uno de los momentos importantes de la vida de un hombre y era el foco de su actividad social y religiosa; cuando tenía dificultades, por ejemplo si necesitaba testigos ante la ley, se dirigía primero a sus *phrateres*. El único campo en el que la fratría ateniense no tenía papel era la muerte, aunque en todos los demás sitios también esto era parte de sus funciones.

Este tipo de asociación era común en el mundo griego, y se había desarrollado en diferentes ciudades con fines diferentes. Esparta es el ejemplo más llamativo: el cuerpo cívico de varones estaba dividido en *syssitia* o grupos de cuartel de los que dependía la completa organización social y militar del Estado. Aquí se habían transformado las prácticas normales del mundo griego para crear una élite militar. Desde la edad de siete años, a los chicos se les daba una educación organizada por el Estado, y se agrupaban por edades. Vivían comunitariamente hasta los doce años, se les enseñaba todo tipo de técnicas útiles para adquirir confianza en sí mismos y sobrevivir, y se les proporcionaba ropa y alimentación inadecuadas para endurecerlos. A los veinte se unían a la *syssitia* donde debían vivir hasta los treinta, e incluso posteriormente se les requería que participaran a diario en las comidas comunes a las que tenían que contribuir con productos de la tierra que les había sido adjudicada y que cultivaban esclavos propiedad de la ciudad que eran de hecho descendientes esclavizados de comunidades vecinas, que se rebelaban y eran reprimidos constantemente. La elegancia teórica de esta solución (los soldados hacen esclavos, los esclavos se hacen soldados, el que haya esclavos requiere que haya soldados para reprimirles), y la forma en que funcionó sobre las costumbres tradicionales de Grecia, causó mucha impresión en los antiguos pensadores políticos, y ofreció un antiideal a la democracia ateniense. Los dos ejemplos muestran de qué manera tan distinta podían desarrollarse instituciones similares en estados diferentes, y producir sociedades con características marcadamente opuestas.

Se mantiene la necesidad de asociarse, y en una sociedad abierta como la ateniense ello condujo a una multiplicidad de grupos sociales más o menos integrados en el Estado. Había grupos religiosos aristocráticos llamados *gennetai* que pretendían descender de un antepasado común y monopolizaban los cargos

sacerdotales de los cultos más importantes de la ciudad. Más abajo en la escala social había otros grupos religiosos centrados en la veneración de dioses y héroes menores, pero con un fuerte componente social para festividades y ayuda mutua. Había grupos aristocráticos de bebedores, que incluso podían ser ocasionalmente movilizados con fines políticos. Pero se les encontraba más fácilmente entregados a insensatas destrucciones tras sus comidas o a molestar a los inocentes transeúntes; de día se encontraba a los mismos jóvenes en otros grupos paralelos asociados con los varios complejos deportivos o *gymnasia* de la ciudad. Había clubs benéficos y clubs funerarios, y clubs asociados a comercio y actividades privadas. Había sectas religiosas o míticas, y organizaciones intelectuales como las escuelas filosóficas de Platón y Aristóteles. Características de estas organizaciones son un poco de culto, la posesión de propiedad para el beneficio común, la existencia de una constitución formal con empleados y medios formales de toma de decisión, a menudo registrada en piedra, y un fuerte componente festivo y de bebida en común; también es característico que se trate en todos los casos de grupos masculinos dedicados a actividades masculinas. Ocasionalmente tenemos noticias de organizaciones femeninas igualmente exclusivas, normalmente relacionadas con cultos específicos limitados a las mujeres, pero tienden a ser, o al menos estar consideradas como meras extensiones del mundo de los hombres. La importancia de estas asociaciones viene probada por la ley ateniense que las regula: «Si un demo o *phrateres* o adoradores de héroes o *gennetai* o grupos de bebedores o clubs funerarios o comunidades religiosas o piratas o comerciantes hicieren leyes internas, serán válidas a menos que entren en conflicto con la ley pública.»

La ciudad griega desarrollada era una red de asociaciones: como dijo Aristóteles, eran esas asociaciones las que crearon el sentimiento comunitario, el de asociación voluntaria, que era un rasgo esencial de la *polis*: los lazos de parentesco de sangre iban unidos a múltiples formas de agrupación política, religiosa y social, y al compañerismo para un fin determinado, ya fuera viajar, beber o enterrar a los muertos. Esta concepción de la ciudadanía podía incluso ser invocada en tiempos de guerra civil: cuando los demócratas y los oligarcas estaban luchando en 404 a. C., un sacerdote de los misterios de Eleusis, un hombre de familia noble partidario de los demócratas, hizo este llamamiento:

> «Ciudadanos, ¿por qué nos expulsáis de la ciudad? ¿Por qué queréis matarnos? Nunca os hemos hecho ningún daño; más bien participamos con vosotros en los ritos más sagrados, en los sacrificios y en los festivales más espléndidos, danzamos en los coros con vosotros, fuimos condiscípulos vuestros y compañeros de armas y juntos corrimos peligros por tierra y por mar en defensa de nuestra común salvación y libertad, tanto de uno como de otro partido. En nombre de los dioses de nuestros padres y de nuestras madres, por nuestro parentesco de sangre o matrimonio y por nuestra amistad, ya que muchos participamos de todo ello, respetad a dioses y hombres y dejad de ofender a la patria» (Jenofonte, *Helénicas*, 2.4, 20-2).

En un mundo como éste se podría argüir que los lazos múltiples limitaban la libertad individual, y en un sentido importante está ausente del pensamiento

griego la concepción de la autonomía individual al margen de la comunidad: la libertad de los griegos es pública, exteriorizada en los discursos y en los actos. Esta libertad deriva precisamente del hecho de que el mismo hombre pertenezca a la vez a un demo, una fratría, una familia, un grupo de allegados, una asociación religiosa; y, al vivir en un mundo tan complejo de grupos en conflicto y deberes sociales, posee la libertad de escoger entre sus exigencias, y así escapar de cualquier forma especialmente dominante de imitación social. Esto es lo que explica la coexistencia de la mentalidad de grupo con la creatividad y la libertad de pensamiento asombrosas de la Atenas clásica: la libertad resultante de pertenecer a muchas cosas no es una libertad menor que la que resulta de no pertenecer a nada, y que crea una sociedad unida sólo en sus neurosis.

Familia

La familia griega era monógama y nuclear, y se componía en esencia de una pareja con sus hijos; pero los escritores griegos tienden a igualarla con la casa como unidad económica, y por tanto considerar a otros parientes dependientes de ella y a los esclavos como parte de la familia. La familia cumplía con una serie de funciones sociales aparte de la económica. Era la fuente de los nuevos ciudadanos; en el período clásico el estado intervenía para establecer reglas crecientemente restrictivas de la ciudadanía y por tanto de la legitimidad: en último término, un ciudadano tenía que ser el vástago de un matrimonio legalmente reconocido entre dos ciudadanos atenienses, cuyos padres también tenían que ser ciudadanos; esta definición de dureza creciente tendía a excluir las uniones más flexibles de un período anterior. Se hizo imposible para los atenienses contraer matrimonio con extranjeros u obtener el reconocimiento de los hijos de relaciones de cualquier otro tipo: el desarrollo es esencialmente democrático, la imposición de las normas sociales de la mayoría campesina sobre una aristocracia que previamente había funcionado de forma muy distinta; pues los aristócratas se habían casado a menudo fuera de la comunidad y por ello habían impuesto sus propios criterios para la legitimación. Incluso Pericles, el autor de la primera de estas leyes sobre ciudadanía, prueba lo penoso del proceso de adaptación; cuando sus hijos legítimos murieron de peste, se vio obligado a solicitar de la asamblea permiso para que sus hijos con Aspasia, su amante milesia, fueran declarados ciudadanos atenienses legítimos. Otros personajes, a menudo de origen aristocrático, se encontraron clasificados en virtud de este proceso como bastardos, sin derechos de ciudadanía ni de herencia.

Una segunda función de la familia, así pues, íntimamente relacionada con la ciudadanía, era la herencia. La sociedad griega en general no practicaba el derecho de primogenitura, el derecho a heredar del hijo mayor; más bien se dividía la propiedad igualmente en lotes entre todos los hijos vivos, de forma que la palabra tradicional para la herencia era el *kleros* o lote de un hombre.



CORTEJO DE BODA, en un vaso ateniense del pintor Amasis, hacia 540 a. C. La novia y el novio van en una carreta acompañados por parientes e invitados, en el camino hacia su nuevo hogar. La madre de la novia les precede portando antorchas, y en la casa también se ve a la madre del novio con una antorcha. La preparación de la novia, el cortejo, y la ocasión especial de recibir los regalos, eran las ceremonias más importantes de una boda griega, aparte del contrato sobre la propiedad.

Esta es una razón importante de la inestabilidad de la familia ateniense, ya que cada familia sobrevivía tanto tiempo sólo como su cabeza de familia, y su propiedad era repartida tras su muerte. Desde luego había tendencias contrapuestas. El enterramiento corriente en terrenos familiares proporcionaba un centro a un grupo de familias que duraba varias generaciones, por lo menos entre las que podían sufragar el considerable gasto que suponía la posesión de la tierra y los impresionantes monumentos que eran típicos de este tipo de enterramientos colectivos: quizá el fenómeno sea un caso de ciudadanos ricos que imitan las prácticas aristocráticas. El matrimonio, incluso en los niveles superiores, era endógamo, dentro de un círculo de parientes cerrado, para preservar la propiedad familiar de su fragmentación. Más en general, por la misma razón, era común limitar el tamaño de la familia; y ello podía incluso llevar a la ausencia de herederos masculinos debido a los asesinatos, y la redistribución de la propiedad entre un grupo más amplio de parientes, que también tenían el deber de perseguir al asesino de un hombre. Pero en general hay pocas pruebas de que fueran importantes en la era clásica los grupos de familia extensos.

Otra función de la familia suscita uno de los problemas centrales de nuestra comprensión de los valores sociales atenienses: la familia servía claramente de medio de protección y aislamiento de las mujeres. Las mujeres eran ciudadanas, con ciertos cultos reservados para ellas y no permitidos a las mujeres extranjeras, y eran ciudadanas para los fines de matrimonio y procreación; pero

en cualquier otro campo carecían de un status independiente. No podían efectuar transacciones mayores de un *medimno* de cebada; no podían poseer ninguna propiedad, con la excepción convencional de su vestuario, sus joyas personales y sus esclavos personales. En cualquier momento tenían que estar bajo la protección de un *kyrios*, un guardián; si eran solteras, su padre o el pariente masculino más cercano, si estaban casadas su marido, si eran viudas su hijo u otro varón pariente por matrimonio o nacimiento. En todo momento la mujer pertenecía a una familia y estaba bajo la protección legal del cabeza de familia.

Los dos tipos de momentos en los que las mujeres podían implicarse en transacciones de propiedad ilustran la naturaleza de esta protección. El primero se refiere a su dote: era deber del *kyrios* dotar a todas las mujeres de su familia: la falta de dote era prueba de extrema pobreza, y podía incluso llevar a que la gente sospechara que de hecho no era legal el matrimonio. La fórmula de la ceremonia nupcial era:

> Entrego a esta mujer para la procreación de hijos legítimos.
> Acepto.
> Y (p. ej.) tres talentos de dote.
> Me conformo con ello.

El matrimonio se consideraba consumado a la entrega de la dote. La dote acompañaba a la mujer, pero no le pertenecía: estaba bajo el control total del marido, pero en caso de divorcio o muerte del marido podía ser reclamada conjuntamente con la mujer, y sólo le era transferida a ésta de hecho cuando tenía un hijo varón que la heredara y fuera su *kyrios*.

Una mujer también podía ser portadora de su dote en el caso de ausencia de testamento y de herederos varones del grado apropiado. En este caso la mujer se convertía en una *epikleros* o heredera: su nombre era proclamado públicamente por la asamblea, y ella y su propiedad eran adjudicadas al pariente varón más próximo del fallecido que estuviese preparado para casarse con ella, a menudo un tío paterno. Era éste un procedimiento sólidamente establecido: a los soldados se les concedían permisos especiales para apresurar sus demandas; un reclamante tenía derecho a divorciarse de su mujer para casarse con una heredera, y podía incluso arrebatar a una heredera a su marido si ya estaban casados, siempre que el matrimonio no tuviera hijos: «muchos que estaban casados fueron separados de sus esposas», dice un orador en un discurso en el que explica que su padre no reclamó la herencia de su madre por miedo a que alguno de sus parientes la tomara en matrimonio.

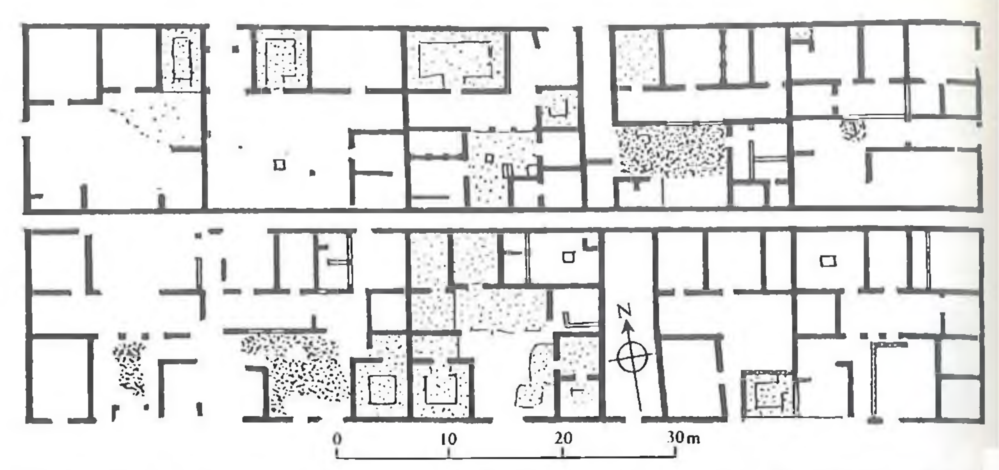
Un sistema de ley y propiedad privada refleja los prejuicios de la sociedad que lo ha creado; el sistema ateniense era extraño entre los de la Grecia antigua por ser más sistemático; pero era posible que otras ciudades lo desarrollaran de modo distinto. En Esparta, por ejemplo, era notable la libertad de las mujeres, muy desaprobada por los demás filósofos que idealizaron a Esparta en otros campos; también en Esparta las mujeres podían heredar tierras por cuenta propia, hasta que hacia el siglo III el hecho de que dos quintas partes de la tierra



FIGURAS DE BARRO DE UNA MUJER AMASANDO PAN Y DE UN COCINERO CON UNA PARRILLA. Siglo V a. C. Hay variedad de estas obras clásicas sobre el trabajo en la cocina, principalmente en Beocia.

estaba en sus manos provocó una revolución política. El status de las mujeres atenienses quizá requiera una explicación.

Hay dos tendencias en la actitud ateniense hacia las mujeres. El primero es efecto de la democracia sobre el status de las mujeres. Las mujeres aristócratas al menos habían sido más libres en tiempos anteriores, pero la llegada de la democracia supuso la imposición de las normas sociales de la mayoría. Muchas sociedades campesinas combinan un alto valor atribuido a las mujeres con desconfianza hacia ellas. Semónides de Amorgos en el siglo VI describía la apabullante variedad de mujeres que los dioses habían creado para agobiar a los hombres en términos de características animales; sólo un tipo tiene algo de bueno, la que es como la abeja: «Hace que la propiedad del hombre crezca y se incremente, y envejece junto a un marido al que ama y que la ama; madre de una familia digna y respetable. Destaca entre las mujeres, y una belleza divina gira en torno a ella. No extrae ningún placer de sentarse entre mujeres en lugares en que se narran historias sobre el amor» (83-93). Estas actitudes compensan el miedo a la naturaleza irracional y apasionada de las mujeres con una creencia exagerada en su valor y la importancia de preservarlas de la vista pública. En las sociedades agrarias estas actitudes están sostenidas en contraste por la necesidad de su trabajo en el campo; con el advenimiento de la vida urbana la mujer es confinada en la casa, y el aumento de la riqueza trae consigo incluso la aspiración a liberarla del trabajo doméstico. En un diálogo de Jenofonte, Sócrates confronta el problema de un amigo que, a causa de la política, se encuentra con catorce mujeres parientes viviendo en su casa, todas de buena educación y por tanto no acostumbradas a ninguna forma de trabajo: Sócrates



UNA MANZANA DE CASAS DEL SIGLO IV A. C. EN OLINTO AL NORTE DE GRECIA. Hay alguna variación en el esquema básico de entrada a un patio, desde el que se tiene acceso directo a las salas, dormitorios (en el piso de arriba), y el comedor de los hombres (*andrón*). Comparar la villa más elegante de Olinto expuesta en la ilustración siguiente.

LA VILLA DE LA BUENA FORTUNA EN OLINTO, siglo IV a. C. La entrada principal desemboca en un patio porticado con un altar central (B). Se llega al comedor de los hombres (*andrón*) a través de una antecámara, ambos con suelo de mosaico. Es adyacente la cocina (D) y un almacén (E) a más bajo nivel al que también se puede llegar desde una calle lateral. En la parte este están las habitaciones de trabajo y las escaleras (F) hacia el piso superior (dormitorios y habitaciones de las mujeres). Esta zona también es accesible desde una puerta trasera, mientras que la puerta principal lleva directamente al comedor, dejando separadas las habitaciones de las mujeres, pero no incomunicadas.

le convence de que de todas formas debería proporcionarles trabajo adecuado, como hilar; sus temperamentos mejoran mucho, y su único problema es que ahora se quejan de la pereza de su protector; pero, dice Sócrates, su deber es proteger, como el perro pastor protege al rebaño (Jenofonte, *Memorabilia*, 2.7).

A una escala bastante distinta emergen actitudes parecidas entre los intelectuales. Los filósofos (con la honrosa excepción de Platón) estaban de acuerdo en que las mujeres estaban dotadas de menos raciocinio que los hombres —expresado por Aristóteles, «la facultad de deliberar está ausente por completo de los esclavos, es inoperante en las mujeres, no está desarrollada en los niños»; la familia es una relación natural que incluye a un director y un dirigido y «en lo que se refiere al varón y la hembra esta relación de superior e inferior es permanente». Los poetas trágicos y cómicos pueden representar a la mujer con más viveza y carácter que al hombre: las figuras más poderosas de la tragedia griega son femeninas. Pero la razón de esto es precisamente que se cree que las mujeres son más propensas a extremos emocionales y por tanto a acciones violentas. Los trágicos muestran un gran conocimiento de las dificultades femeninas:

> Pero ahora, separada de mi casa, no soy nada. Con frecuencia, por cierto, consideré, en este sentido, la naturaleza femenina, que no somos nada. De muchachas, vivimos en la casa de nuestro padre, en mi opinión, la vida más dulce de un ser mortal, pues la inocencia de la niñez es siempre feliz. Pero cuando alcanzamos la pubertad y somos conscientes, se nos expulsa y somos vendidas lejos de nuestros dioses ancestrales y de nuestros padres, unas a extranjeros, otras a bárbaros, unas a casas tristes, otras a hogares violentos. Y todo eso, una vez que la primera noche nos ha unido con nuestro marido, tenemos que elogiarlo y creer que todo es correcto. (Sófocles, *Tereo,* frag. 583.)

Pero este mismo conocimiento está inmerso en historias de horrorosa violencia: en esta obra perdida de Sófocles, Procne está preparando la muerte de su hijo para vengarse de que su marido haya seducido a su hermana. En el campo religioso también se veía a las mujeres distintas de los hombres en su adecuación para los aspectos más negros, menos racionales, más orgiásticos de las creencias y ritos. A pesar de las muchas señales de empatía con la condición femenina, el resultado fue un reforzamiento de las actitudes sociales que indicaban que las mujeres necesitaban protección contra sí mismas y contra el mundo exterior.

Estas actitudes sólo se refieren a las mujeres atenienses:

> Pues esto es lo que supone tener a una mujer como esposa, tener hijos con ella y presentar a los hijos a los miembros de la fratría y el demo, y casar a las hijas con maridos como uno mismo. Las prostitutas (hetairai) las tenemos para el placer, queridas para el descanso diario de nuestros cuerpos, pero las esposas son para darnos hijos legítimos y para cuidar de la casa con fidelidad.

Así apelaba un orador ateniense a un jurado para que recordara la distinción entre las mujeres atenienses y otras.

Es un ultraje que un extranjero entre en una casa en la que puedan estar presentes mujeres, a menos que le invite el amo. La disposición de las casas atenienses de hecho sugiere incluso dentro de la casa una separación estricta entre los aposentos de las mujeres y las habitaciones públicas para los hombres: en las casas mayores los aposentos de las mujeres están situados lejos de la entrada de la calle, que está guardada por un portero esclavo. En el campo la forma característica de la casa es un patio donde viven las mujeres y los niños durante el día, rodeado de habitaciones de un solo piso. En una esquina se alza una fuerte torre-almacén, a cuyos pisos altos las mujeres se retiran si llegan extranjeros. En las casas urbanas más pequeñas los aposentos de los hombres están en la planta baja y los de las mujeres en el primer piso: en un famoso juicio por asesinato el demandado alega que su joven esposa le convenció de que cambiara los dormitorios para estar cerca del pozo y poder lavar al niño —y para que su amante pudiera visitarla. Pero ¿cómo había siquiera entrado en contacto este amante con una mujer casada? La había visto en un funeral, había sobornado a una niña esclava de ella para que le llevara cartas, y se habían encontrado amparados en el festival femenino de las Tesmoforias: sólo en ocasiones así podía ella dejar la casa. Por supuesto, era legal que el marido con un grupo de vecinos matara al amante cogido in fraganti: sólo se podía alegar que el asesinato había sido planificado de antemano por otras razones. Las mujeres normalmente salían de casa acompañadas; y el hecho de que una mujer trabajara en público era señal de extrema pobreza o prueba de que no era ciudadana.

No es fácil asumir estas actitudes, por muy comunes que sean en sociedades campesinas, aunque sólo sea porque idealicemos a los griegos como los creadores de la civilización occidental. Pero deberíamos recordar que (aparte de la poligamia) la posición de las mujeres atenienses era en muchos aspectos importantes la misma que la de los 200.000.000 de mujeres que viven hoy en el mundo islámico, y que en toda la historia del mundo sólo el comunismo y el capitalismo avanzado han pretendido tratar de igual manera a hombres y a mujeres.

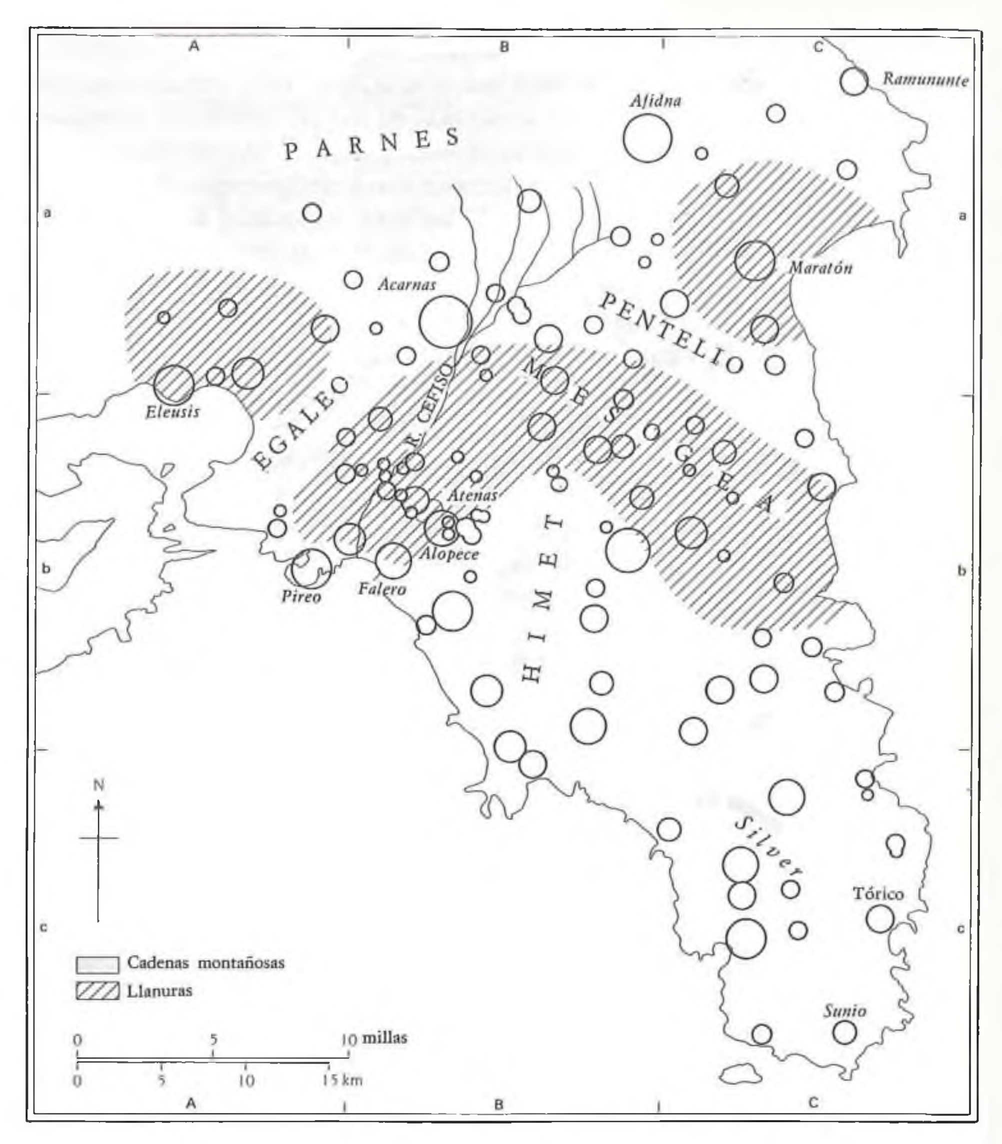
La consecuencia de estas actitudes en Atenas, combinada con la importancia que se daba a los agrupamientos sociales masculinos, fue que se estableció la vida pública como el centro de la *polis*: en la antigua Atenas la balanza se inclinó a favor de la comunidad y en contra de la familia: de ahí los magníficos festivales y representaciones, los grandes edificios religiosos para fines religiosos y políticos. Rodeado por esos edificios pasaba su tiempo en el *ágora* el ateniense varón. En contraste, su casa era mezquina y nada impresionante: no era seguro en una democracia desplegar un estilo de vida diferente del de los otros ciudadanos, y de cualquier forma un hombre vivía su vida en público, no en privado. Aquí subyace una de las razones fundamentales del éxito de Atenas al ejemplificar el tipo ideal de ciudad de la antigüedad; la erosión de la familia era el precio que había que pagar por su éxito en escapar de las ataduras del tri-

balismo y el parentesco para crear un nuevo tipo de organización social y política.

Economía

Es demasiado fácil comparar y contrastar las economías antiguas con las modernas y caer en la trampa de creer que la economía antigua era primitiva y agraria, como si las economías agrarias fueran sencillas por naturaleza. El ejemplo ateniense constituye un correctivo útil. La tierra del Atica está básicamente poco dotada para una economía sencilla: está constituida por un millar de millas cuadradas de montañas, bosques de tierras altas y pastos, con sólo pequeños rincones de tierra cultivable, la mayoría de los cuales sólo admiten el olivo; estas constricciones geográficas implican una serie de actividades agrícolas bastante diferentes y altamente especializadas, coordinadas por un centro de cara al intercambio. Una de las más curiosas consecuencias del estudio reciente del sistema político establecido por Clístenes a fines del siglo VI es que podemos trazar la distribución de la población en el Atica en los inicios del período clásico, puesto que cada demo proporcionaba una cifra de consejeros a la ciudad proporcional a su población. Las tierras más ricas eran la llanura de Eleusis, el valle del río Cefiso y la llanura de Maratón: aquí debieron de ser dominantes los campos arados y la viticultura; la siguiente zona más fértil de la Mesogea es aún hoy centro de la producción de *retsina*. No es sorprendente que esas zonas reunieran a las dos quintas partes de la población. La ciudad misma, donde debían de concentrarse las actividades de manufactura, comercio y servicios, comprende otra quinta parte. Lo que quizás es notable es la evidencia de asentamientos amplios en las tierras altas y en la rocosa península de Laurion: ahí las actividades principales habrán sido la explotación del olivo en donde fuera posible, y si no el pastoreo, centrado en ovejas y cabras para lana y productos lácteos (ya que en el mundo griego se reservaba la carne para los festivales y la comida de los sacrificios), además de la explotación forestal: aún hoy el Atica está bien poblada de árboles. Como resultado, aunque la densidad de población total es naturalmente baja en estas zonas, encierran muchos de los núcleos mayores; el mayor de todos, con más o menos el doble de la representación de otros demos comparables y con más de la mitad de la misma Atenas, es Acarnes, famosa por su industria de carbón de leña: éste era, antes del carbón mineral, el principal combustible utilizado en las casas y en la industria, necesitado en grandes cantidades para fundir metales y para la cocina y la calefacción en condiciones urbanas. Tampoco habría que olvidar actividades como la pesca en las zonas costeras.

No hay pruebas comparables a éstas para el período clásico; pero antes del pleno desarrollo urbanístico del Atica ya existía una economía agraria compleja y diversificada. También está claro que la conurbación ateniense requirió desde muy pronto la importación masiva de cereales; hay pruebas de un serio interés



EL ATICA. El Atica, el territorio de la ciudad de Atenas, comprende alrededor de mil millas cuadradas, y es uno de los territorios de una ciudad más amplios. Las zonas agrícolas fértiles están en el valle del Cefiso y la Mesogea, junto con las llanuras de Eleusis y Maratón. Los pastos de altura y los bosques cubren el resto de la zona, junto con las desnudas hileras montañosas del Himeto, Pentélico y Parnes. Este mapa muestra la distribución de la población al principio de cada localidad. Nótese cómo en las tierras bajas los pueblos a menudo se sitúan justo al margen de las llanuras, y también la evidencia de los grandes núcleos de población en las tierras altas.

en la importación de cereales desde el siglo VII, y la protección de las rutas del grano, especialmente a través del mar Negro, determinaba en gran medida la política pública ateniense a través del período clásico. La población masculina adulta creció de unos 30.000 a unos 40.000 durante el siglo V, y luego

cayó a los 21.000 que muestra un censo de 417 a. C., realizado en gran parte durante la guerra del Peloponeso; el mismo censo revela a 10.000 residentes extranjeros. Probablemente se pueden multiplicar estas cifras aproximadamente por cuatro para obtener la de los nacidos libres dependientes de los ciudadanos, y podríamos añadir alrededor de 100.000 esclavos. Las cifras de que disponemos en cuanto a la producción de trigo del Atica sugieren que para alimentar a esta población al menos la mitad, y probablemente cerca del 80 por 100 del trigo, el alimento base, tendría que importarse. De ahí que el comercio fuera un componente vital de la economía ateniense. El comercio de grano estaba regulado estrictamente: los residentes atenienses tenían prohibido embarcar grano si no era en el Pireo; había leyes que impedían la reexportación o el almacenaje del trigo, y funcionarios especialmente dedicados a regular el mercado. El sistema de préstamo mixto, reparto de beneficios y seguro, por medio del cual los particulares prestaban capital a un interés muy alto a los armadores para viajes privados, debiendo pagarse el préstamo únicamente si el viaje era coronado por el éxito, parece que fue diseñado en principio para el comercio cerealístico. Pero Atenas fomentó el desarrollo de otras áreas comerciales facilitando y agilizando el acceso a sus tribunales, tratando con cortesía a los extranjeros y animándoles a que se instalaran en Atenas (cf. infra, p. 252). La base de la supremacía comercial ateniense fue establecida por Temístocles en el siglo v con la fortificación del Pireo y el establecimiento de un puerto adecuado; y se completó la unificación de la vieja ciudad y el puerto en 457 a. C. al construirse las Largas Murallas entre ellos. Hacia el final del siglo Atenas era el centro comercial dirigente de Grecia; su posición no se vio apenas afectada por la derrota en la guerra y el colapso del imperio, y sólo empezó a perderla con la sustitución del centro económico como resultado de las conquistas de Alejandro y la unificación del Mediterráneo oriental con el Oriente Próximo en torno a las nuevas fundaciones urbanas helenísticas.

Un segundo tipo de actividad económica en Atenas vino dado por las obras públicas cuyo programa inició Pericles a mediados del siglo v (cf. infra, p. 336 y ss.). El registro de los relatos que sobreviven se refiere a los últimos estadios de la edificación, el trabajo final y las actividades de artesanos especializados en la decoración escultórica: se deduce que la fuerza de trabajo es una mezcla de atenienses y extranjeros, libres y esclavos, y que los salarios de cada tipo de trabajo son idénticos al margen de la categoría social. Anteriormente tuvo que haber una demanda mayor de trabajo de peones en la excavación de cimientos, nivelación de los solares y las fases principales de la construcción; también por vez primera el programa de edificación utiliza a gran escala las canteras de mármol del monte Pentélico, y crea una gran demanda de mano de obra tanto allí como para el transporte del mármol a Atenas (siempre la parte más costosa de toda operación arquitectónica en la antigüedad o en la Edad Media). Cuando no había amplios grupos de esclavos que hicieran el trabajo es casi seguro que el sector más pobre de la población se beneficiaba mayoritariamente de este trabajo. Hay una continuidad fuertemente arraigada entre la escultura pública

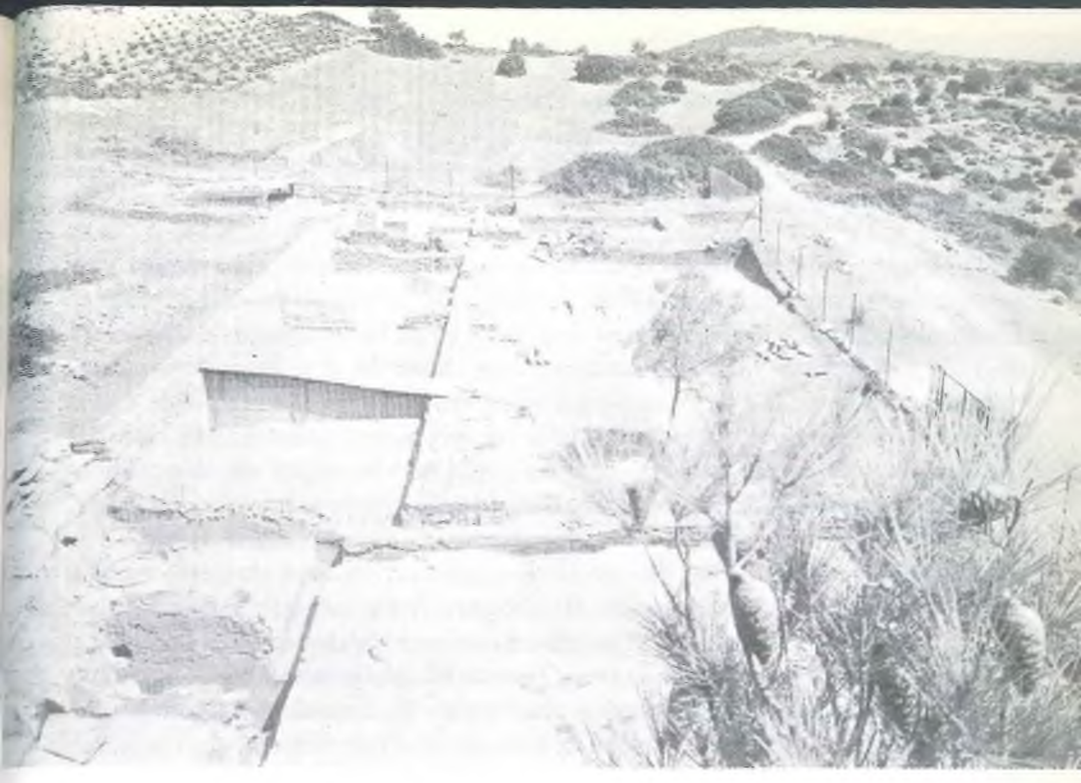


TRABAJO EN LA CANTERA DE ARCILLA. Pequeña placa de barro, una de las tantas consagradas en un templo cerca del barrio de los alfareros en Corinto en el siglo VI a. C. Muchas muestran escenas de alfareros trabajando; ésta, el acarreo de la arcilla, mientras se les baja un refrigerio a los trabajadores en el pozo.

del siglo V y los monumentos funerarios privados del siglo IV: cuando se detuvo la construcción de templos, los escultores se trasladaron o bien a otros lugares de Grecia o al sector privado. Lo mismo ocurre con el trabajo no especializado: es destacable que el estado democrático ateniense sufragó en todo tiempo, excepto durante las guerras y períodos de crisis financiera, un programa de obras públicas de envergadura; los grandes fuertes fronterizos y el programa de edificaciones de Licurgo en el siglo IV son la continuación directa de la política de dotar empleo público en obras públicas, que se inició en fecha tan temprana como el siglo VI, en tiempos de los tiranos atenienses.

Otras actividades económicas descansaban sobre todo en técnicas artísticas y no empleaban por ello a mucha mano de obra; a pesar de ello tenían en total una importancia considerable y crearon un mercado vivo y variado. Atenas se había convertido en el principal centro de cerámica profusamente decorada en el siglo V, y siguió siéndolo hasta finales del siglo IV, cuando la disponibilidad creciente de metales preciosos a partir de las conquistas de Alejandro sustituyó el uso de cerámica artística. Un barrio famoso de la ciudad era conocido como el *Kerameikos*, el barrio de los alfareros. Se ha calculado que el número de maestros pintores de jarrones que trabajaban en Atenas en ningún momento superó el centenar, y aun de éstos algunos eran también alfareros; sin embargo, teniendo en cuenta todas las fases del proceso, desde la extracción de arcilla y los suministros de combustible hasta el personal del taller, y por último la red de mercaderes que distribuían los productos hasta zonas tan lejanas como Etruria y España, queda claro que se trataba de una actividad económica fundamental.

Otras artes se habían desarrollado más allá del ámbito del taller hacia una escala industrial, en gran parte utilizando el trabajo de los esclavos: el padre



LAS MINAS DE PLATA DE LANRION EN EL ATICA. Vista orientada hacia la parte este de un complejo industrial Agrileza en el siglo IV que incluye un lavadero de mineral de plata descubierto en excavaciones británicas recientes.

del político Demóstenes poseyó dos fábricas, una de espadas con más de treinta esclavos, y la otra de camas con veinte; la fábrica de escudos de Lisias (cf. infra, pp. 252 y ss.) es la factoría más grande conocida, con 120 esclavos. Un cierto número de prominentes políticos de la era clásica parecen haber conseguido pingües beneficios de estas empresas, a juzgar por las observaciones hechas por poetas cómicos sobre sus profesiones (para los poetas cómicos el rico Cleón, por ejemplo, era un curtidor); la explicación del desarrollo está en parte en la existencia de contratos del gobierno, especialmente en los sectores armamentistas, y en parte en las necesidades de una gran ciudad.

Debemos mencionar una última fuente de riqueza, las minas de plata. A principios del siglo V se descubrió una nueva veta profunda de plata en las colinas de Laurion, y la minería de plata prosiguió intensamente, con interrupciones en tiempos turbulentos, a lo largo de todo el período clásico. El estado hizo concesiones a empresas y sindicatos atenienses, que trabajaban con equipos de esclavos. Los beneficios eran cuantiosos; los ingresos totales del estado eran similares al coste total del grano, y los concesionarios particulares pudieron ganar más de 100 talentos a lo largo de tres años. El político del siglo V Nicias se aprovechó de manera distinta, proporcionando trabajadores: tenía un equipo de 1.000 esclavos a los que permitía trabajar en las minas, extrayendo una renta de diez talentos anuales, devolución de un 30 por 100 de su capital. El *Protágoras* de Platón y el *Banquete* de Jenofonte están situados en una casa

del aristócrata Calias, que pertenecía a una de las familias más importantes políticamente del siglo v, y cuya inmensa riqueza derivaba en gran parte de las minas de plata.

Los ricos siempre han preferido vivir de rentas y beneficios a comprometerse en la actividad económica directa; pero sólo los prejuicios de los antiguos filósofos nos disuaden de pensar que la propiedad de la tierra era la única fuente de riqueza respetable. Las declaraciones con fines de impuestos y herencias muestran una variedad de fuentes; los tipos de éstas son registrados de forma estereotipada: propiedad agraria, alquiler de propiedad urbana, manufacturas y talleres artísticos propios, propiedades privadas, dinero en efectivo, dinero en depósito o entregado en préstamo. Estas declaraciones que conocemos registran el capital y las rentas en todos estos tipos o la mayoría de ellos.

Entre los atenienses de a pie, es cierto que los propietarios de tierra estaban principalmente dedicados a la agricultura; pero había muchos cualquiera que fuera su nivel de prosperidad cuyo sustento dependía de otras actividades, y hay pocas pruebas de que hubiera barreras sociales: algunos de los oficios más prominentes de la Acrópolis arcaica eran los de los artesanos; especialmente los alfareros y escultores tenían un elevado nivel social. Sin embargo, existían prejuicios: a excepción del empleo estatal, se despreciaba el trabajo asalariado, y sólo en circunstancias excepcionales o en casos de extrema necesidad trabajaban los atenienses para otros de una forma permanente. Esta fue quizá la consecuencia principal de la existencia de la esclavitud, el que ningún hombre trabajara voluntariamente para un patrón, puesto que hacerlo suponía situarse en la posición de un esclavo; de esta manera la esclavitud a la vez provocó y llenó un vacío en el mercado laboral.

Un tercio de la población libre no era ciudadano. El extranjero residente era denominado meteco (*metoikos*). En Atenas debe encontrar a un protector ciudadano y registrarse ante las autoridades, pagando una tasa anual pequeña; a cambio adquiría de manera efectiva plena protección ante la ley y la mayoría de los derechos del ciudadano, como contribuir a los fondos públicos y financiar gastos de los festivales, así como el servicio militar: sólo le estaba prohibido casarse con un ciudadano o poseer propiedad territorial en el Atica. La frontera entre el ciudadano y el meteco sólo se cruzaba en circunstancias excepcionales, y los escritores posteriores contrastaron a menudo la exclusividad de las ciudades griegas con la liberalidad romana, argumentando que ésta es la razón por la que los imperios griegos tuvieron tan corta vida y fueron tan impopulares. Sin embargo, a lo largo de todo el período clásico, en la práctica la población meteca de Atenas fue numerosa y próspera, leal a la ciudad y orgullosa de su situación; estaba concentrada en el Pireo, y naturalmente sus miembros destacaban especialmente en los sectores no agrarios, la manufactura, la artesanía especializada, el comercio y las empresas financieras como la banca. Un ejemplo mostrará hasta qué punto podía llegar a integrarse un meteco. Céfalo de Siracusa fue invitado a Atenas por Pericles: era dueño de una gran fábrica de escudos que cumplía claramente el contrato con el gobierno; su casa

del Pireo es el escenario de la *República* de Platón, y el diálogo empieza con una discusión entre él y Sócrates sobre su actitud con respecto a su enorme riqueza. Sus hijos Polemarco y Lisias fueron sólidos defensores de la democracia radical; Polemarco fue ejecutado y perdieron sus propiedades bajo la oligarquía proespartana de 404 a. C. Lisias huyó al exilio, y a su vuelta fue recompensado con la ciudadanía por su lealtad, aunque la concesión fue pronto anulada por razones legales. Lisias entonces se convirtió en el principal compositor de discursos legales hasta su muerte hacia 380 a. C.; el hecho de que como no ciudadano no pudiera hablar ante los tribunales importaba poco, puesto que todos los litigantes tenían que hablar por sí mismos, y empleaban a profesionales sólo para escribir los discursos. Está claro que Céfalo y su familia se mezclaron libremente con la élite aristocrática e intelectual de Atenas; ellos mismos fueron miembros dirigentes de la sociedad ateniense e incondicionalmente leales a ella, aunque no tuvieran la ciudadanía.

A diferencia del trabajo asalariado, el esclavismo era una forma natural de explotación en el antiguo Mediterráneo; y, aunque no tenemos cifras precisas, es probable que el número de esclavos en el Atica fuera aproximadamente igual al número de habitantes libres, unos 100.000. La esclavitud como situación social no plantea problemas: en frase de Aristóteles, el esclavo es «una herramienta viva» a la cual el amo puede tratar como lo desee, aunque sólo un loco trataría mal a sus herramientas; dañar a un esclavo implicaba compensar a su dueño. Sin embargo, era regla de la legislación ateniense que sólo se admitiera el testimonio de un esclavo si se había conseguido por medio de la tortura, por la evidente razón de que, para liberar a un esclavo del miedo a su amo, había que proporcionarle un miedo mayor.

En cuanto a las cifras, está ampliamente demostrado que era considerado una desgracia grave por los más pobres no tener ningún esclavo y todos aspiraban a poseer al menos uno: se podría comparar con la moderna actitud europea sobre poseer un coche. Sin embargo, como con otros bienes de consumo duraderos, la posesión aumenta la necesidad hasta el límite de lo que uno puede permitirse. A cada soldado en campaña le acompañaba un esclavo, que normalmente implicaba que se había dejado a otros en casa. Hacia el extremo superior de la escala, un hombre verdaderamente rico podía poseer más de cincuenta esclavos, y emplearlos en la manufactura, o como esclavos domésticos. Cifras superiores eran excepcionales aparte del caso especial de los equipos de las minas de plata. La prueba que proporcionan los títulos de los diferentes trabajos que encontramos que desempeñan los esclavos (portero, nodriza, tutor, criado, cocinero, etc.) sugiere la comparación con el número de sirvientes procedentes de varias clases sociales en las casas victorianas. La esclavitud agrícola estaba limitada por consideraciones económicas: es improbable que el campesino mediano que trabajase su tierra con su familia pudiera mantener a más de uno o dos esclavos; pero los que tenían tierra suficiente para vivir sin trabajar necesitarían inmediatamente un esclavo capataz y un mínimo de cuatro o cinco peones, quizá hasta un número de quince.

del Pireo es el escenario de la *República* de Platón, y el diálogo empieza con una discusión entre él y Sócrates sobre su actitud con respecto a su enorme riqueza. Sus hijos Polemarco y Lisias fueron sólidos defensores de la democracia radical; Polemarco fue ejecutado y perdieron sus propiedades bajo la oligarquía proespartana de 404 a. C. Lisias huyó al exilio, y a su vuelta fue recompensado con la ciudadanía por su lealtad, aunque la concesión fue pronto anulada por razones legales. Lisias entonces se convirtió en el principal compositor de discursos legales hasta su muerte hacia 380 a. C.; el hecho de que como no ciudadano no pudiera hablar ante los tribunales importaba poco, puesto que todos los litigantes tenían que hablar por sí mismos, y empleaban a profesionales sólo para escribir los discursos. Está claro que Céfalo y su familia se mezclaron libremente con la élite aristocrática e intelectual de Atenas; ellos mismos fueron miembros dirigentes de la sociedad ateniense e incondicionalmente leales a ella, aunque no tuvieran la ciudadanía.

A diferencia del trabajo asalariado, el esclavismo era una forma natural de explotación en el antiguo Mediterráneo; y, aunque no tenemos cifras precisas, es probable que el número de esclavos en el Atica fuera aproximadamente igual al número de habitantes libres, unos 100.000. La esclavitud como situación social no plantea problemas: en frase de Aristóteles, el esclavo es «una herramienta viva» a la cual el amo puede tratar como lo desee, aunque sólo un loco trataría mal a sus herramientas; dañar a un esclavo implicaba compensar a su dueño. Sin embargo, era regla de la legislación ateniense que sólo se admitiera el testimonio de un esclavo si se había conseguido por medio de la tortura, por la evidente razón de que, para liberar a un esclavo del miedo a su amo, había que proporcionarle un miedo mayor.

En cuanto a las cifras, está ampliamente demostrado que era considerado una desgracia grave por los más pobres no tener ningún esclavo y todos aspiraban a poseer al menos uno: se podría comparar con la moderna actitud europea sobre poseer un coche. Sin embargo, como con otros bienes de consumo duraderos, la posesión aumenta la necesidad hasta el límite de lo que uno puede permitirse. A cada soldado en campaña le acompañaba un esclavo, que normalmente implicaba que se había dejado a otros en casa. Hacia el extremo superior de la escala, un hombre verdaderamente rico podía poseer más de cincuenta esclavos, y emplearlos en la manufactura, o como esclavos domésticos. Cifras superiores eran excepcionales aparte del caso especial de los equipos de las minas de plata. La prueba que proporcionan los títulos de los diferentes trabajos que encontramos que desempeñan los esclavos (portero, nodriza, tutor, criado, cocinero, etc.) sugiere la comparación con el número de sirvientes procedentes de varias clases sociales en las casas victorianas. La esclavitud agrícola estaba limitada por consideraciones económicas: es improbable que el campesino mediano que trabajase su tierra con su familia pudiera mantener a más de uno o dos esclavos; pero los que tenían tierra suficiente para vivir sin trabajar necesitarían inmediatamente un esclavo capataz y un mínimo de cuatro o cinco peones, quizá hasta un número de quince.

La cuestión de las cifras es importante, porque sirve para demostrar cómo, en la mayoría de los campos de la economía, los esclavos y los libres trabajaban juntos y en las mismas condiciones: de hecho incluso una clase de esclavos trabajaban independientemente como artesanos, pagando una parte de sus ganancias a su amo. Esta relación laboral explica por qué en muchos aspectos, aunque la sociedad ateniense era una sociedad poseedora de esclavos de una manera decidida, carecía de las características de una economía esclavista, en la que los especiales modos de explotación no habían evolucionado: en realidad el esclavismo era un sustituto del trabajo asalariado, e implicaba el mismo tipo de condiciones sociales. Un crítico ateniense reaccionario caricaturiza la situación:

> En cuanto a los esclavos y metecos, hay en Atenas una tremenda indisciplina; no se permite golpear a nadie, ni te cederá el paso ningún esclavo. Te voy a explicar el motivo de este uso local. Si la ley permitiera que un hombre libre golpeara a un esclavo, a un meteco o a un liberto, con frecuencia se tomaría a un ateniense por esclavo y se le golpearía, pues allí la gente del pueblo ni por su indumentaria ni por su aspecto en general se distinguen de los esclavos ni de los metecos. (Pseud. Jen. *Reu. At.* 1.10.)

Sólo en un campo se desarrolló una verdadera economía esclavista: los equipos mineros de la plata fueron organizados para evitar que fuera necesario el trabajo libre en condiciones que no toleraría ningún hombre libre. El contrato del poseedor de esclavos le protegía contra la pérdida insistiendo en la sustitución de todos los esclavos que murieran, pero esto no ofrecía apenas protección al esclavo, ya que el beneficio del amo era tal que podía permitirse un esclavo nuevo después de tres años. Los esqueletos y los rastros de vida a 100 metros bajo tierra en túneles alimentados con aire a través de corrientes creadas por hogueras a mitad de camino de los pozos, el nicho para el guardián a la entrada de la mina, y el hecho de que los túneles eran tan estrechos que los mineros de primera línea tenían que andar a gatas y trabajar de rodillas mientras el acarreo hacia el exterior era realizado por niños, revelan la verdad. A pocos atenienses les interesaba visitar el lugar de sus inversiones en las minas de Laurion, y se empleaba a capataces especiales; incluso en la superficie se mantenía encadenados a los mineros. Es desde luego una denuncia espantosa de la indiferencia ateniense el hecho de que Nicias, cuyo dinero fue proporcionado por trabajo infantil de este tipo, pudiera ser considerado en general como el hombre más moral y religioso de su generación.

Cultura

La cultura requiere ocio y oportunidad: normalmente el ocio no es un problema en el mundo preindustrial, en el que uno trabaja por cuenta propia antes que para otro. En cuanto a la oportunidad, la hay de dos tipos en el mundo clásico, privada y pública, el *symposion* y el festival.

El *symposion* o grupo de bebedores varones pertenece al mundo de los grupos sociales ya descritos, y da cuerpo a una forma esencialmente aristocrá-

tica de cultura aún en boga en la era clásica, pero ya no dominante. Anteriormente gran parte de la poesía, la música y la cerámica griegas había sido creada para esos grupos, cuyo carácter era notablemente uniforme en todo el mundo griego; si la creatividad artística había disminuido, el *symposion* seguía siendo un foco central de la vida social. El *symposion* tenía lugar en una habitación llamada «el aposento de los hombres» (*andron*), a menudo diseñado a propósito, con la puerta descentrada para acomodar los lechos sobre los que se tumbaban los participantes, uno o dos en cada uno, apoyados en su brazo izquierdo. Ante ellos había comida ligera en mesas bajas. El tamaño de las habitaciones variaba de tres a doce o más lechos, así que los grupos eran relativamente pequeños. En la habitación había un gran *kratér* o recipiente de mezcla, en el que se mezclaba vino y agua en proporciones normales de dos o tres partes de agua por una de vino; el contenido alcohólico era, por tanto, menor que el de la moderna cerveza; los escanciadores de vino eran jóvenes esclavos varones o hembras a menudo escogidos por su belleza. Los participantes bebían en copas de metal ocasionalmente pero más a menudo de cerámica finamente pintada que era una especialidad ateniense, y seguían complejas costumbres sociales en su comportamiento bajo la dirección de un guía. Se seguía practicando poesía; aunque no hay grandes nombres como Anacreonte o Alceo, y la mayoría de las rondas anónimas de bebedores (*skolia*) que pueden ser fechadas son anteriores, la colección de poemas cortos elegíacos atribuidos a Teognis, parece retroceder a los libros de cantos de simposios de este período. Había juegos (el *kottabos*, juego de sociedad que se basaba en echar el resto de la copa de vino en un recipiente de metal, era uno de los más practicados) y entretenimientos crecientemente profesionalizados a cargo de muchachos y muchachas esclavos. Nuestras evocaciones literarias del *Symposion* clásico de Platón y Jenofonte ilustran dos rasgos básicos. El primero es el orden y la sucesión: hablar como beber, tiene un orden —cada uno habla en turnos sobre un tema escogido—. El segundo es la importancia del amor y el sexo: fuera de la agrupación familiar, estos sentimientos naturales encontraban su expresión en el grupo de bebedores. Esta es la razón principal de la importancia de la homosexualidad en la Grecia antigua; pues el *symposion* proporcionaba un centro para relaciones tanto de tipo «terrenal» como «espiritual», bien con compañeros, bien con muchachos esclavos: la idealización de estos sentimientos inspiró algunas de las más altas expresiones de la literatura europea. Las mujeres atenienses nunca asistieron a los *symposion*; pero eran frecuentes las prostitutas o *hetairai*, esclavas a menudo propiedad de uno o más hombres y que les acompañaban como parte del entretenimiento: «la demandada Neera bebió y cenó con ellos en presencia de muchos hombres, como una *hetaira* haría»; por tanto no puede ser ciudadana ateniense. La ilustración más clara del tipo de comportamiento resultante es la decoración cerámica; en literatura, el mejor guía es Jenofonte con su relato informal de conversaciones sobre el amor, el encaprichamiento de Calias por el hijo de uno de sus invitados y el entretenimiento proporcionado por dos actores esclavos profesionales, a la vez acrobático y erótico. Tras



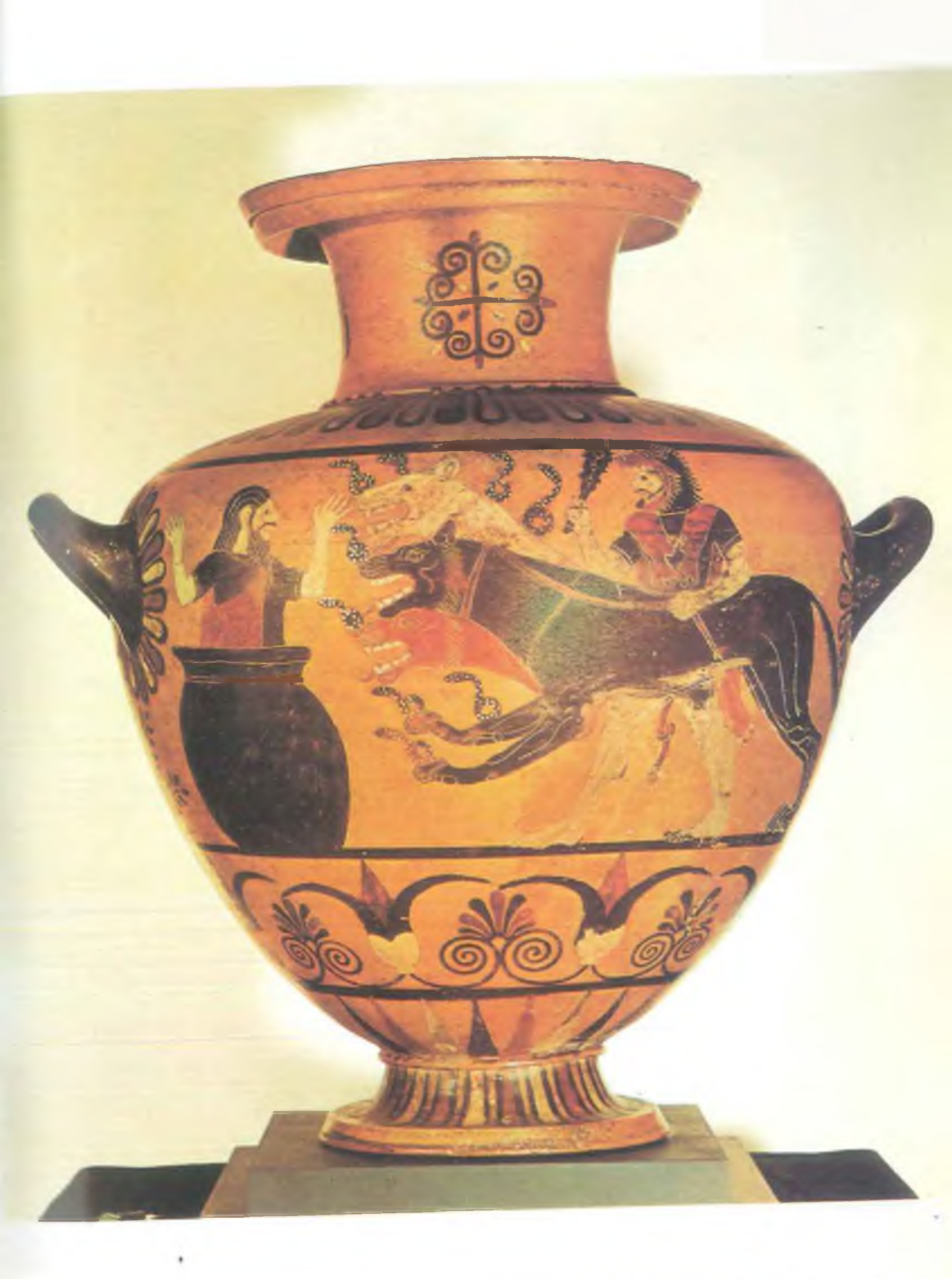
«SYMPOSION», en un vaso ateniense del pintor Brigos de hacia 490-480 a. C. El reclinarse para la comida —costumbre oriental— fue adoptado por los griegos antes del 600 a. C. El mobiliario es el mismo que para un dormitorio, pero a menudo más adornado, y los triclinios determinaban el tamaño de la habitación de la casa (el *andrón*) destinada al banquete y al *symposion*. Las mujeres solamente asistían para distraer, y los muchachos para tañer instrumentos y servir vino. Los artistas tratan el aspecto divertido del *symposion*, pero éstos podían servir para propósitos más serios tanto sociales como políticos, como una asamblea privada de hombres de distintas familias —como un club.

finalizar la velada, la fiesta acababa a menudo con un tumulto de borrachos por la calle, en el curso del cual podían ser golpeados inocentes mirones, u ocurrir siniestros acontecimientos, como el destrozo de los hermes de las puertas de los ciudadanos atenienses una oscura noche de mayo de 415 a. C. Se ha afirmado incluso que se profanaron deliberadamente los misterios de Eleusis tras las puertas cerradas de ciertas fiestas.

Estas actividades eran aristocráticas: el grupo social está ejemplificado en una escena de las *Avispas* de Aristófanes, en la que un hijo «aristocrático» intenta enseñarle a su padre «de la clase trabajadora» cómo comportarse:

Ven y túmbate aquí, para que aprendas a comportarte en un simposio o en una reunión social.
¿Cómo tengo que tumbarme? ¡Ea!, explícamelo.
Con elegancia.
(Tirándose por el suelo.) ¿Es así como quieres que me tumbe?
¡Oh, no!
¿Cómo, entonces?
Estira las piernas y déjate caer blandamente sobre los almohadones, ligero como un gimnasta; elogia luego algún vaso de bronce, mira al techo, admira las cortinas del patio...

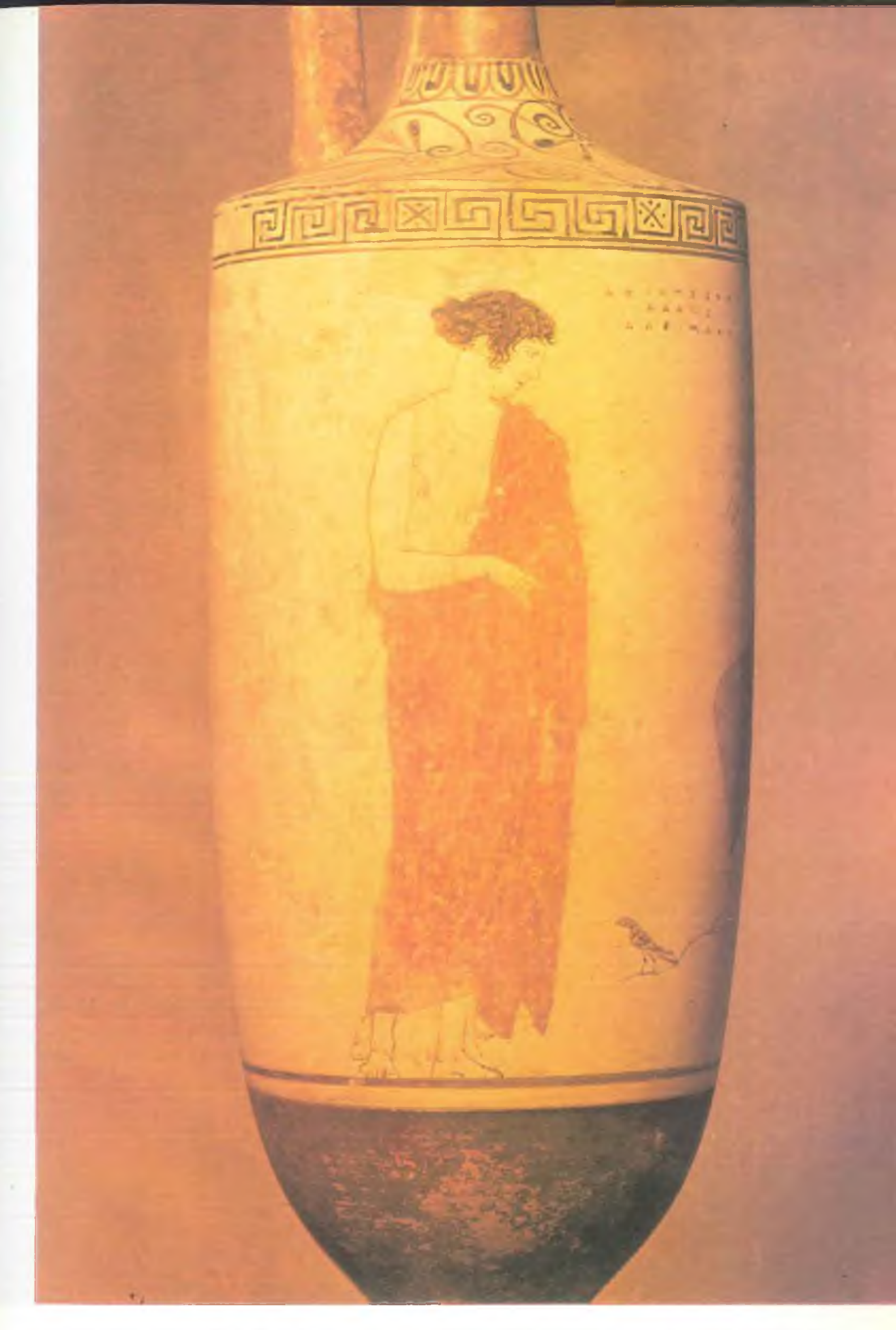
No es necesario decir que el anciano acaba comportándose vergonzosamente, robando a una de las muchachas flautistas y perseguido por ciudadanos ultrajados que le amenazan con denunciarle por el asalto.



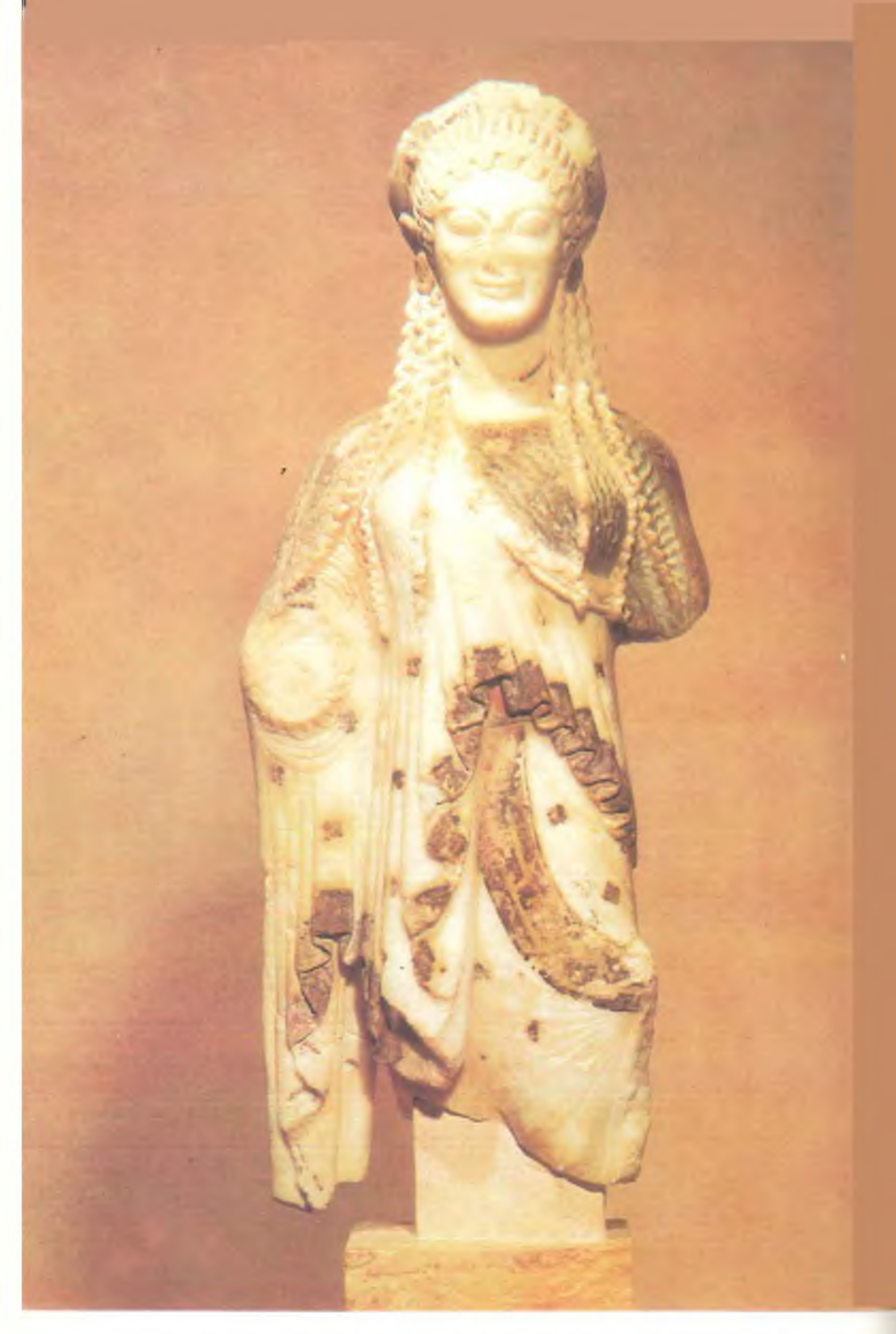
HERACLES CONDUCE A CERBERO hacia el aterrorizado rey Euristeo, en un vaso de un pintor ceretano —emigrante jonio que trabajaba en Etruria a finales del siglo VI a. C.



FANTASIA FLORAL con jinetes sobre avestruces, fauna y un tritón en el cuello del vaso, hecha por un inmigrante jonio en Etruria h. 540 a. C.



JARRON PARA ACEITE *(lekythos)* hecho para un enterramiento ateniense por el pintor Aquiles ca. 450-440 a. C., que representa una musa en el monte Helicón. Las figuras de estos vasos deben ser parecidas a las de los pintores murales contemporáneos y más antiguos (Polignoto).



ESTATUA DE UNA MUCHACHA *(kore)* dedicada en la Acrópolis de Atenas h. 520-510 a. C., probablemente jónico (de Quios).



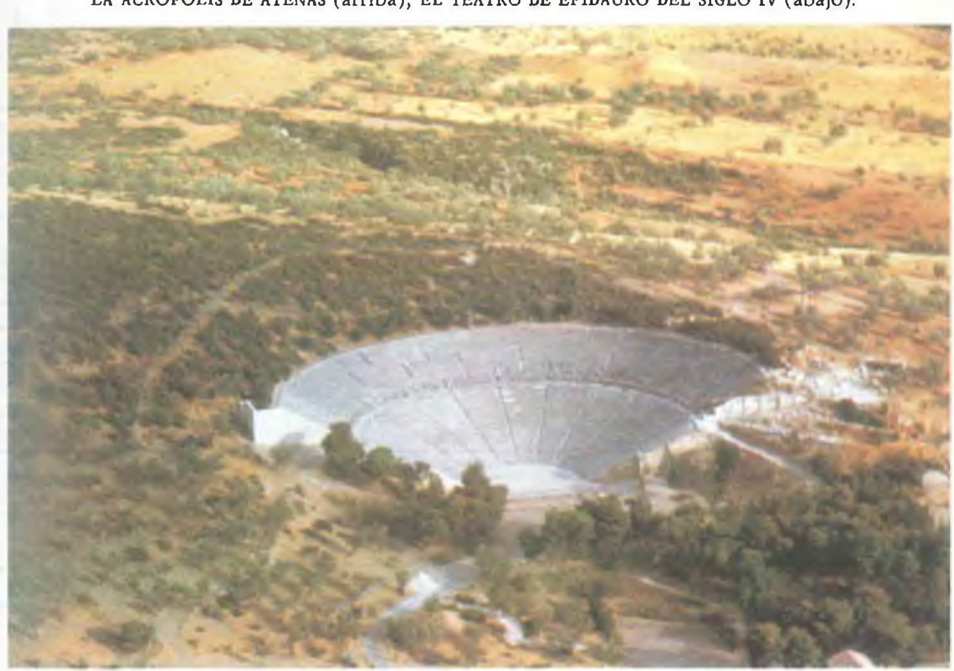
GUERRERO DE BRONCE. Hallado en el mar cerca de Riace en el sur de Italia. H. 450 a. C.



COTA DE HIERRO, con adornos de oro de la tumba de Filipo II de Macedonia, muerto en 336 a. C. en Vergina (antigua Aegae).



LA ACROPOLIS DE ATENAS (arriba); EL TEATRO DE EPIDAURO DEL SIGLO IV (abajo).





GEMAS TALLADAS, ANILLOS Y JOYERIA: (a) y (b) son del 500 al 470 a. C. aproximadamente; (c) y (d) de la época clásica; (e) y (f) del siglo IV a. C.

El *symposion* formaba parte de una cultura de la juventud que también tenía su expresión en el *gymnasion*. La sociedad griega es la primera que conocemos que se haya tomado el deporte en serio. El circuito de festivales internacionales en los que los mejores atletas competían (los Juegos Olímpicos eran sólo el más famoso) fue establecido en el siglo VI; y los atletas eran personajes famosos en sus ciudades, festejados y celebrados en odas de victoria por hombres como Píndaro: bastante sorprendentemente, dada la importancia del grupo en estas y tantas otras actividades, los deportes de equipo no existieron. Los jóvenes pasaban gran parte del día en el *gymnasion*, donde se ejercitaban desnudos, perseguían a sus amados o pasaban el tiempo conversando. No es accidental que dos famosos *gymnasia*, la Academia y el Liceo, dieran sus nombres a dos famosas escuelas filosóficas, las de Platón y Aristóteles; pues estos filósofos habían establecido sus actividades deliberadamente cerca del escenario de los ejercicios.

Los festivales eran el centro de la cultura democrática, donde el pueblo podía disfrutar de exhibiciones que eran una combinación de fiesta pública, experiencia religiosa y arte elevado. Otros capítulos estudian los aspectos teatral (cap. 7) y religioso (cap. 11) del festival; aquí basta con recordar que no se pueden separar los distintos aspectos. En las grandes Dionisíacas las representaciones teatrales eran precedidas por un día en el que quizá tanto como 240 toros podían ser sacrificados ritualmente y comidos, había jolgorio de borracheras, y mucha gente pasaba la noche durmiendo en las calles: parte de la experiencia del público de la tragedia tuvo que ser el hedor de la sangre seca y una resaca monumental. En términos culturales el aspecto importante es el cambio de patronazgo que llevan consigo los festivales públicos. Ya no es el tirano o el aristócrata el que encarga el arte grande, sino el *demos* como conjunto. El arte resultante responde a las demandas de una exhibición más pública y brillante: construido sobre las tradiciones de la danza coral adecuadas para los festivales religiosos, crea un arte verdaderamente público. Pero aún había un lugar para aquella estrecha relación entre el artista y el patrono que parece esencial para el arte grande, para que el pueblo «se dé cuenta de que, cuando se trata de proporcionar festivales corales o dramáticos, o competiciones deportivas, o de equipar una trirreme naval, es el rico el que proporciona el dinero, mientras la gente de a pie disfruta de sus festivales y competiciones y tienen sus trirremes bien provistas». De hecho la ley requería que los ricos tomaran a su cargo estas «liturgias» públicas, y éstos competían en exhibir su generosidad ante el pueblo.

Educación

El alfabeto griego, que es esencialmente el nuestro, fue adoptado de los fenicios en el siglo VIII, y creó las condiciones previas para una alfabetización ampliamente extendida. Hacia el siglo V estaba garantizada la capacidad de leer y

escribir de los ciudadanos varones, lo cual de hecho nos dificulta determinar hasta qué punto estaba extendida la alfabetización. Pero están claros algunos hechos. La alfabetización en Grecia nunca fue una técnica artística al alcance sólo de los expertos; desde el principio se usó la escritura para una amplia gama de actividades, desde componer poesía a atacar a los enemigos, desde decretar leyes para votar a inscribir epitafios en piedra o dedicatorias a escribir listas de la compra. Ser un completo analfabeto era ser ignorante e inculto; pero tenemos pruebas de que existieron todos los niveles de dominio de la escritura, la ortografía y la gramática: sólo una sociedad en la que está extendida la alfabetización puede ofrecer tanta evidencia sobre la gradación que va de la semialfabetización al analfabetismo. Por supuesto no hay pruebas de que se animara o se esperara que las mujeres leyeran, aunque muchas sabían hacerlo. Siendo prudentes podemos decir que en una ciudad como Atenas una buena mitad de la población de varones sabía leer y escribir, y que los niveles de alfabetización de las ciudades griegas en los períodos clásicos y helenísticos fueron mayores que en cualquier período de la cultura occidental anterior a este siglo. Aun así es importante recordar que en muchos aspectos la cultura griega siguió siendo oral, y que las formas y medios de comunicación preferidos eran orales y no escritos.

La extensión de la alfabetización implica la de la escolarización: oímos hablar por primera vez de escuelas organizadas a finales del siglo VI. Había que pagar por la educación, pero costaba poco, puesto que los maestros de escuela en general eran despreciados. La ley ateniense determinaba las horas de apertura y cierre de los colegios, el número de niños permitido y sus edades, y preveía una supervisión estatal de los profesores, aparentemente para garantizar la protección moral de los niños con respecto a sus profesores; los que podían permitírselo eran acompañados al colegio por un esclavo. La escolaridad se iniciaba a los siete años, y sin duda para muchos no continuaba más allá de los tres o cuatro años necesarios para aprender lo básico. Pero la siguiente etapa de la vida se suponía que empezaba hacia los dieciocho años, por lo que debemos asumir que muchos de ellos disfrutaban de una escolarización tan larga como de diez años. La educación estaba tradicionalmente dividida en tres campos, impartidos por tres diferentes tipos de profesores: literatura, educación física y música. La literatura se iniciaba con la lectura y la escritura, la gramática y trabajo sobre el lenguaje, e incluía la memorización de poesías (especialmente Homero), absorbiendo su contenido moral y discutiendo una serie limitada de cuestiones literarias u otras planteadas por los autores; se daba mucho énfasis a los ejercicios mecánicos y al aprendizaje maquinal, y los profesores compensaban su bajo estrato social imponiendo la disciplina con el castigo corporal. No se estudiaba a los autores de prosa, ni matemáticas o cualquier materia técnica: el punto de vista griego general sobre la utilidad de los poetas para la instrucción práctica y su valor moral refleja su práctica educativa. La educación física se llevaba a cabo en las *palaistra*, algunas de las cuales al menos eran públicas, con profesores especiales, e incluía los deportes básicos practi-



LECCION DE LECTURA. En el interior de una copa ateniense de ca. 430-420 antes de Cristo. El muchacho está de pie leyendo una tablilla de madera plegable, cuyas hojas probablemente han sido enceradas, mientras el hombre sentado lee en un rollo. La escena es de la Atenas contemporánea, pero los personajes han tomado identidades míticas con los nombres de Museo y Lino, un poeta y un maestro de la edad heroica.

cados en Grecia, que de nuevo eran más individuales que de equipo. Parece que la música fue perdiendo terreno en el período clásico; incluía danzas corales, así como ejecución instrumental.

Es fácil observar que esta educación tiene un origen esencialmente aristocrático, que proporciona las técnicas culturales y físicas básicas necesarias para brillar en el *gymnasion* y *symposion*; pero en la Atenas clásica hay signos de que se estaba poniendo a disposición de un grupo mucho más amplio, lo cual puede explicar algunas de las tensiones entre los tipos de educación que se evidencian en las *Nubes* de Aristófanes. Hacia finales del siglo IV el sistema ateniense estaba suficientemente consolidado y universalizado para ser completado por un sistema estatal de formación juvenil, por el que todos los jóvenes a partir de los dieciocho años pasaban dos años en el *gymnasion* y bajo entrenamiento militar dirigido por oficiales especialmente designados: esta institución, llamada la *ephebeia*, se convirtió en el período helenístico en la marca de una ciudad griega, y en la distinción fundamental entre un ciudadano y un no ciudadano.

El punto central de las *Nubes* de Aristófanes es, sin embargo, un conflicto diferente del existente entre la educación inferior y superior. Hacia los 420, cuando se escribió esta obra, se estaba extendiendo una forma sistemática de educación superior destinada a preparar a los jóvenes para la vida pública. El conferenciante ambulante, desplegando su conocimiento sobre temas esotéricos como las antigüedades, la antropología, las matemáticas o la lingüística, y más especialmente su maestría oratoria, fue un elemento establecido de la vida

del siglo V, que refleja la facilidad de comunicaciones y un premio a la actividad intelectual; el desarrollo de Atenas provocó la convergencia de estos conferenciantes en la ciudad, y Platón capta bien la excitación que producían las visitas de hombres como Gorgias de Leontino, Protágoras de Abdera, Pródico de Ceos, Anaxágoras de Lámpsaco, Hipias de Elide, o (podríamos añadir) Heródoto de Halicarnaso. Platón también establece la antítesis entre estos personajes, llamados «sofistas», y Sócrates el ateniense: profesan conocimientos de todo tipo, él profesa ignorancia; presumen de habilidad oratoria, él sólo puede hacer preguntas y rechaza la respuesta elegantemente preparada; ofrecen enseñar, para mejorar a los hombres, él sólo ofrece confirmar la ignorancia humana; cobran precios elevados, la enseñanza de él es gratuita. Pero las grandes confrontaciones de diálogos como el *Protágoras* o el *Gorgias* no reflejan la opinión contemporánea, que no distinguía las actividades de Sócrates de las de los sofistas. Las ideas de los sofistas están explicadas en otro lugar (cf. infra, p. 267); pero para Aristófanes, que refleja los prejuicios del ateniense corriente, estos hombres eran todos por el estilo en su escepticismo y su relativismo moral, su amor al dinero y sus pretensiones intelectuales: hacían que el pueblo cuestionara los valores básicos de la sociedad, como la existencia de los dioses y el deber de cumplir las leyes; algunos de ellos incluso parecían animar a sus discípulos a pensar que era indiferente la constitución política que se tuviera. Si acaso enseñaban algo útil era «la capacidad de hacer que lo malo parezca la mejor causa»: la habilidad oratoria implicaba el desarrollo de una teoría rudimentaria de discusión y una comprensión de las fuentes psicológicas de la persuasión, junto a un deseo de considerar el arte de la retórica como separable de la creencia en la verdad. Los resultados de ese tipo de técnicas podrían parecer levemente útiles, como por ejemplo las listas de argumentos y contraargumentos del texto anónimo de finales del siglo V denominado los *Dissoi Logoi* (argumentos opuestos), o las *Tetralogías* de Antifón, pares de discursos en lados opuestos de juicio por asesinatos imaginarios; pero si un hombre aprendía a argumentar a favor de ambos lados de un problema, ¿cómo sabría cuál era el que tenía razón?

El impacto de los sofistas sobre la juventud aristocrática de finales del siglo V fue enorme: surgió una nueva generación completa de políticos, más sofisticados y más cínicos, para contrarrestar las actitudes plebeyas de los demagogos; su participación en los variados golpes de estado oligárquicos del período desacreditaron su intento de proclamar a la política como arte, al menos en el mundo práctico. Pero el sistema sofista de educación se desarrolló en dos direcciones, notablemente bajo la dirección de dos grandes educadores del siglo IV, Platón e Isócrates. Tras el mundo informal del siglo V de los diálogos de Platón, yace un establecimiento educativo en el siglo IV, con una eficacia creciente que intenta crear dirigentes de una nueva era filosófica, y que estudia más o menos sistemáticamente las distintas ramas de lo que llamamos filosofía, desde las matemáticas a la metafísica. Isócrates fue un pedagogo nato, el escritor más aburrido que jamás produjo Atenas, y que desgraciadamente vivió hasta los



ESTELA FUNERARIA GRECO-ORIENTAL DE UN MEDICO, hacia 500 a. C. Dos «ampollas» de metal cuelgan del techo. Calientes y aplicadas sobre la carne, atraían los dolores y humores malignos. Remedio común aplicado en la antigüedad y que no está olvidado actualmente.

noventa y ocho años. Hizo progresar el movimiento sofista para ofrecer una enseñanza técnica sin contenido: la retórica se convirtió en un arte universal, adaptable a cualquier ocasión verbal y no sólo a la oratoria. También ofreció una educación de cultura general, y se dice de muchos oradores competentes y figuras literarias que estudiaron con él; pero sus teorías carecen de cualquier incentivo para el pensamiento serio. Por ello, estaban magníficamente dotadas para convertirse en el modelo oficial de la educación superior organizada. Este conflicto entre Platón e Isócrates desarrolló las teorías sistemáticas de la lógica y la retórica que encontramos en Aristóteles; también desarrolló una polaridad entre filosofía y retórica como dos formas de actividad mental adecuadas para la mente adulta, que había de dominar la cultura durante todo el mundo antiguo.

El desarrollo de la profesión médica es un fenómeno paralelo al desarrollo de la retórica y la filosofía, y sujeto en gran parte a las mismas tendencias. Los

médicos griegos ya eran famosos por sus técnicas en el siglo VI, y podían exigir sueldos altos en las cortes de los tiranos griegos o del rey persa, o significativamente como médicos públicos pagados por la ciudad; habían extraído su teoría científica de los filósofos jónicos, y adquirían sus técnicas por aprendizaje, herencia y práctica. En el siglo V empiezan a surgir grupos identificables más estables, en el sur de Italia y en las dos ciudades jónicas de Cos y Cnido; hacia finales del siglo IV estas dos últimas se habían convertido en escuelas médicas establecidas con tradiciones específicas: el paralelismo con el desarrollo contemporáneo desde el sofista itinerante a la escuela filosófica y retórica está claro. Se puede seguir el proceso en el llamado *Corpus Hipocrático*, una colección de tratados médicos atribuida a Hipócrates de Cos, contemporáneo de Sócrates, y perteneciente en su mayoría al período de 430 a 330 a. C. Estas obras ya revelan un cuerpo establecido de datos empíricos sobre la mayoría de los aspectos de la medicina —anatomía, fisiología, ginecología, patología, epidemiología y cirugía; muchas de las observaciones están relacionadas con teorías físicas generales como la de los cuatro humores. Se pone mucho énfasis en la dieta y el régimen, lo cual no es sorprendente en una ciencia en la que la farmacología y la cirugía desempeñan necesariamente un papel menor. Muchos de estos tratados muestran intentos de los médicos por distinguir su profesión de las actividades de filósofos naturales, sofistas y «de la medicina irracional» magos, brujos y curanderos; aunque se consideraban a sí mismos como un gremio protegido por Asclepio, no recurren casi nunca a explicaciones divinas para la enfermedad o la curación, y nos quedamos perplejos ante la relación entre la profesión médica y los variados cultos de curación (que incluían la incubación, la cura de sueño, el conjuro, la oración, el agua bendita y varios tipos de cura no racionales), que van asociados normalmente con Asclepio u otros dioses sanadores: quizá las dos actitudes hacia la medicina coexistieron en gran parte igual que la medicina ortodoxa y la homeopatía hoy —incluso más racionalmente, puesto que es sorprendente que la medicina científica pudiera sobrevivir en un mundo en el que parecía tanto menos efectiva que la creencia.

El juramento hipocrático encierra los principios de esa nueva medicina, y revela su organización:

> Respetaré a mi maestro en medicina como a mi padre; compartiré con él mis bienes y le ayudaré en sus necesidades; tendré a sus hijos como hermanos míos y les enseñaré este arte, si desean aprenderlo, sin gastos ni compromiso; haré partícipes de los preceptos, lecturas y otras enseñanzas a mis hijos, a los de mi maestro y a los discípulos comprometidos y que han prestado juramento, pero a nadie más...

El concepto de la medicina como técnica que debe ser aprendida por aprendizaje o herencia se ha fusionado con el concepto de la medicina como un conjunto de conocimiento humano de una forma moral de vida; no es sorprendente que este juramento y las actitudes que encierra hayan permanecido siendo centrales en la práctica de la medicina hasta nuestros días.

La sociedad se compone de fenómenos interrelacionados, y es fascinante ver cómo encajan unos con otros: quizá este propósito es suficiente justificación para este capítulo. Pero también podemos ver la historia social como el trasfondo sobre el cual el hombre crea su arte, su literatura y sus sistemas de pensamiento; es esencial para entenderlos, aunque no los explica. Lo que es único en el mundo clásico griego son sus consecuciones culturales. Si nos paráramos a preguntarnos cómo fueron posibles, yo sugeriría que hubo, al menos en el caso de Atenas, un conflicto crucial entre una sociedad tradicional y la complejidad de su vida pública y privada, que puede ser rastreada en el desarrollo social económico y cultural de la era clásica; esa complejidad liberó al individuo de las constricciones de la tradición sin provocar que perdiera su identidad social. Este conflicto está presente en potencia en la ciudad-estado griega, y hecho realidad en el caso de Atenas: Atenas es el paradigma de las fuerzas latentes de la *polis*.

BIBLIOGRAFIA

Los autores mencionados están publicados en la Loeb Classical Library; los textos individuales más interesantes son el *Banquete* y el *Económico*, de Jenofonte, el primer libro de la *Política* de Aristóteles, el juicio por asesinato en Lisias, *Oration* I, y Demóstenes, *Oration* 59 (contra Neaera). El código legal de Gortina es estudiado en *Aristocratic Society in Ancient Greece* de R. F. Willetts (Londres, 1955). En cuanto a Aristófanes véase V. Ehrenberg, *The People of Aristophanes* (2.ª ed., Londres, 1951). En «The Death of Socrates» *Classical Quarterly* 23 (1973), 25-8, se explica la muerte de Sócrates y los efectos de la cicuta.

Hay un relato general vivo en *Athenian Culture and Society* (Londres, 1973) de T. B. L. Webster. Para la sociedad espartana el mejor estudio es el de W. Den Boer, *Laconian Studies* (Amsterdam, 1954), parte III; véase también E. Rawson, *The Spartan Tradition in European Thought* (Oxford, 1969).

H. W. Parke, *Festivals of the Athenians* (Londres, 1977) describe el año religioso ateniense; D. M. Macdowell, *The Law of Classical Athens* (Londres, 1978) es la mejor introducción a la compleja legislación ateniense. Los valores sociales atenienses están estudiados en K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle* (Oxford, Blackwell, 1974). Sobre el parentesco, las mujeres y la familia véase W. K. Lacey, *The Family in Classical Greece* (Londres 1968); S. C. Humphreys, *The Family, Women and Death* (Londres, 1983). Acerca de las mujeres el mejor libro general es el de Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves* (Nueva York, 1975); véase también *Images of Women in Antiquity,* ed. A. Cameron y A. Kuhrt (Londres, 1983; ensayos de Ruth Padel y Susan Walker); David M. Schaps, *Economic Rights of Women in Ancient Greece* (Edimburgo, 1979).

Sobre la economía ateniense el mejor estudio general es S. Isager y M. H. Hansen, *Aspects of Athenian Society in the Fourth Century B. C.* (Odense, 1975); un estudio muy distinto es el de M. I. Finley, *The Ancient Economy* (Londres, 1973). Para temas específicos véase A. Burford, *Craftsmen in Greek and Roman Society* (Londres, 1972); C. Conophagos, *Le Laurium antique* (Atenas, 1980; un informe excelente de un ingeniero de minas profesional que también ha realizado excavaciones); D. Whitehead, *The Ideology of the Athenian Metic* (Cambridge, 1977). En cuanto al esclavismo, el único informe general puesto al día está en francés, Y. Garlan, *Les Esclaves en Grèce ancienne* (París,

1982); hay ensayos excelentes en *Slavery in Classical Antiquity,* ed. M. I. Finley (Cambridge, 1960) y en su propia colección sobre la historia de la erudición moderna, *Ancient Slavery and Modern Ideology* (Londres, 1980).

En cuanto al deporte véase H. A. Harris, *Greek Athletes and Athletics* (Londres, 1964) y del mismo autor, *Sport in Greece and Rome* (Londres, 1972). Hay una conferencia interesante de Michael Vickers sobre *Greek Symposia,* publicada por la Joint Association of Classical Teachers, Londres, sin fecha. K. J. Dover estudia la homosexualidad en *Greek Homosexuality* (Londres, 1978). Sobre la educación véase H. I. Marrou, *History of Education in Antiquity* (trad. inglesa, Nueva York, 1956); G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge, 1981). La difusión de la alfabetización en Atenas es estudiada en un importante artículo de F. D. Harvey, «Literacy in the Athenian Democracy», *Revue des Etudes Grecques* 79 (1966), 585-635. En cuanto a las consecuencias del cambio de la cultura oral a la alfabetizada, véase J. Goody (ed.), *Literary in Traditional Societies* (Cambridge, 1968); E. A. Havelock, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences* (Princeton, 1982). Hay una colección excelente de *Hippocratic Writings* (Londres, Penguin, 1978), ed. G. E. R. Lloyd; véanse también sus ensayos, *Magic, Reason and Experience* (Cambridge, 1979); E. D. Phillips, *Greek Medicine* (Londres, 1973).

Cualquier estudio sobre los temas fundamentales de la libertad de pensamiento y las creencias religiosas en la Grecia antigua debe partir de la obra de E. R. Dodds, en especial *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951), capítulos VI y VII; *The Ancient Concept of Progress and other Essays* (Oxford, 1973).

En español:

A. Tovar, *Vida de Sócrates,* Alianza AU 397.
Demóstenes, *Discursos políticos.* A cargo de A. López Eire. B. C. Gredos.
Aristóteles, *Política,* Ed. de C. García Gual, Alianza, LB 1193.
Jenofonte, *Económico.* A cargo de Juan Gil. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1967.
J. Ellul, *Historia de las instituciones de la antigüedad,* Madrid, Aguilar, 1970.
H. I. Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad,* Buenos Aires, EUDEBA, 1955.
I. Finley, *La economía de la antigüedad,* Madrid, FCE, 1975, 255 pp.
C. Mossé, *El trabajo en Grecia y Roma,* Madrid, AKAL, 1980, 179 pp.
I. Muñoz, *Estudios sobre la esclavitud antigua,* Madrid, Cóndor, 1971, 112 pp.
L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico,* Madrid, Guadarrama, 1969.
H. Kreissig, *La esclavitud en el mundo helenístico,* Madrid, AKAL, 1979.
F. R. Adrados, *La democracia ateniense,* Alianza AU 107.
Platón, *Banquete,* B. C. Gredos. A cargo de M. Martínez.
Lisias, *Discursos,* Col. Alma Mater. A cargo de M. F. Galiano y Luis Gil.
Tratados hipocráticos, B. C. Gredos.
R. Dodds, *Los griegos y lo irracional,* Alianza Univ., 268.

10

Filosofía griega clásica

Julia Annas

Antecedentes: la filosofía en el siglo V

Cuando Platón empezó a escribir, la filosofía en Grecia ya tenía una historia larga y notable —una historia contra la que el mismo Platón se rebela en sus primeros diálogos. Es tentador para nosotros considerar que Platón marca un nuevo inicio de la filosofía, y nos anima a ello que sus obras sean las primeras completas que podemos estudiar filosóficamente sin la labor preliminar de unir fragmentos y desenmarañar interpretaciones posteriores. Pero la mejor manera de entender la obra de Platón como conjunto es contrastarla con el antecedente de la tradición filosófica que él encontró; y esto es aún más cierto para Aristóteles que explora ampliamente esa tradición, y cuyo trabajo está marcado por su compromiso constante con esos pensadores previos y con sus reacciones ante ellos.

Los diálogos de Platón, escritos en el siglo IV, están en su mayoría ambientados teatralmente en el V. Sócrates, al que describen, estaba entonces haciendo filosofía en Atenas, en la época en que ésta se había convertido en el centro intelectual del mundo griego y en la que la actividad filosófica era excitante y diversa.

La filosofía griega empezó como cosmología, explicación del universo unificando y simplificando principios que hicieran inteligible una gran variedad de fenómenos. Hacia el siglo V, encontramos que esta actitud continúa, pero su carácter ha cambiado. Hay figuras como Diógenes de Apolonia y Arquelao de Atenas que presentan una cosmología tradicional tras prestar una actividad superficial a conceptos filosóficos más recientes; pero ahora representan una sola opción, una manera de hacer filosofía en un mundo consciente de alter-

nativas. La explicación de la naturaleza está en camino de convertirse en sólo una parte de la filosofía.

En el *Teeteto* de Platón 179 d-180 c vemos que los filósofos del siglo v conocían también otra tradición filosófica, bastante diferente y que retrocedía hasta Heráclito. En el pasaje citado se censura a los seguidores de Heráclito como individualistas arrogantes y no cooperantes: un reconocimiento, aunque hostil, de una tradición que exalta la autocomprensión y la importancia de la introspección para buscarla, algo que cada uno de nosotros sólo podemos hacer en nuestro propio caso. Heráclito desprecia las formas convencionales de buscar la verdad, incluida la cosmología como la llevan a cabo los demás; por sus pronunciamientos y su estilo enigmático intenta empujar a cada uno de nosotros a una búsqueda personal de iluminación interior, una búsqueda que también conducirá a la excelencia (o «virtud», *areté*) de la *sophrosyne* o seguridad de la mente, el estado de la persona cuya claridad acerca de sí mismo le lleva a actuar de forma apropiada con los demás. De acuerdo con Platón, los seguidores de Heráclito degeneraron en pretenciosos aspirantes a gurús; no menos habían sido iniciados los pensadores de la época de Sócrates en la idea de que la excelencia humana, intelectual o de otro tipo, no consistía en la exploración curiosa del mundo circundante sino en una utilización y ordenación adecuada de nuestras propias facultades racionales.

Más notables y extendidos que los efectos de Heráclito, en el filosofar del siglo v, fueron los efectos de los argumentos propuestos por los pensadores eleatenses Parménides y Meliso. Probaron, por medio de un argumento que nadie podía desechar, una conclusión que nadie podía creer: que aunque nos parezca que nos relacionamos con una pluralidad de objetos calificados y cambiantes, en realidad hay una sola cosa a la que referirse, y concebirla como calificada, dividida o plural en cualquier aspecto implica el absurdo. Hasta Platón y Aristóteles nadie recusó dichos argumentos, pero el conflicto que forzaron entre los resultados del razonamiento y las presunciones de la experiencia fue tomado a pecho en dos sentidos. En primer lugar, el filosofar tradicional, ocupado principalmente en la explicación del mundo fue sacudido hacia la autoconsciencia acerca de las consecuencias de la realidad y la apariencia y, en consonancia, de la razón y la experiencia. Las cosmologías del siglo v muestran una confianza continua en nuestro razonar sobre la explicación y los constituyentes últimos de las cosas; pero la confianza en los fenómenos que hay que explicar ha desaparecido. Como deferencia hacia los argumentos eleáticos se piensa que el mundo de nuestra experiencia es de mera apariencia, y por primera vez las teorías se hacen reductivas: nos dicen lo que hay realmente (átomos y vacío) y el mundo de nuestra experiencia se reduce, misteriosamente, a lo meramente convencional. Anaxágoras critica como errónea la creencia del sentido común de que las cosas nacen y mueren; la verdad ya no está a nuestro alcance sin las teorías de los filósofos, y viene a darse por sentado que el pensamiento filosófico revela un contraste entre la realidad, puesta de manifiesto por la teoría, y el mundo como aparece ante

nosotros, al que aceptamos antes de reflexionar sobre él. Pero encontramos más enigmas registrados sobre este tema que soluciones; no es de interés primordial para ningún pensador hasta Platón.

Lo escandaloso de las conclusiones del argumento eleático produjo otro desarrollo notable: una nueva conciencia de la discusión en sí misma, y su uso y abuso. Fue una innovación el que Zenón de Elea, en defensa de Parménides, escribiera un libro completo compuesto exclusivamente de argumentos. Fue una novedad aún mayor el que Gorgias de Leontino (c. 485-c. 380) escribiera un libro probando con argumentos que nada existe, ya que si existiera no podríamos comprenderlo y que si pudiéramos no podríamos comunicarlo. Admiramos la ingenuidad del argumento de Gorgias, aun manteniéndose poco seguro de su compromiso con su validez o con la certeza de la conclusión.

En una época en que tal imparcialidad era nueva, esto podía fácilmente llamar la atención de la gente, y lo hizo como algo inquietante e irresponsable. En la época de las *Nubes* de Aristófanes se teme la habilidad en la discusión, pero se percibe como un talento equívoco, que es probable que vaya indiferentemente hacia la verdad de lo que se discute. Esto era un estado triste de la cuestión, en gran parte debido a las confusiones acerca de la naturaleza del argumento que no fueron definitivamente aclaradas hasta Aristóteles. Pero podemos ver que las sospechas estaban a menudo justificadas por medio de textos como el *Dissoi Logoi* o «Argumentos dobles» del siglo V. En él se establece una lista de argumentos a favor y en contra de un número de tesis; se amontonan indiferentemente argumentos interesantes y débiles falacias; y no hay el menor intento de entender los fundamentos o puntos o relaciones mutuas de ninguna de las tesis.

Gorgias fue uno de los primeros «sofistas», maestros que circulaban de ciudad en ciudad ofreciendo por un sueldo la única «educación superior» disponible. Otros famosos sofistas fueron Protágoras (c. 490-421), Pródico (c. 460-390s), Hipias (contemporáneo aproximado de Pródico), Antifonte y Trasímaco (ambos de fecha incierta, pero activos al final del siglo V), Alcidamante y Licofrón (fines del siglo V, el primero discípulo de Gorgias). Además de una educación superior en materias como las matemáticas, los sofistas enseñaban «retórica», el arte de discutir convincentemente, sin tener en cuenta el tema. Se apreciaban sus servicios porque el arte de derribar los argumentos de otras personas era útil en el marco altamente público de la política de la ciudad; por ello tendían a enorgullecerse de su habilidad para discutir, sin que quedara claro qué era debido a trucos retóricos y qué a puntos filosóficos serios. Platón los describe como pretenciosos, pero con poca comprensión de las técnicas y argumentos que manipulaban; y aunque estamos en desventaja a causa de nuestra dependencia de la tradición indirecta, desde luego nos da la sensación de que disfrutaban del puro ejercicio de plantear enigmas lógicos y afirmaciones paradójicas sin ningún impulso sólido hacia la comprensión sistemática de ellos.

No toda su contribución fue negativa, sin embargo; desarrollaron lo que hasta entonces había sido marginal en filosofía. Una gente que se ganaba la vida enseñando cómo tener éxito en varios lugares tenían que prestar atención a las diferencias entre las instituciones políticas y los códigos éticos de ciudades distintas. Protágoras se hizo especialmente famoso por extraer a partir de esto conclusiones relativistas; Platón en el *Teeteto* presenta el relativismo de «Protágoras» como no diferenciado y confundido, pero no tenemos manera de saber hasta qué punto esto es justo. También se puso de moda cada vez más pretender que las instituciones humanas son materia de *nomos* (ley, regla, interpretada de manera creciente como una convención arbitraria) y no de *physis* (naturaleza). La idea general está clara: las instituciones humanas, a diferencia de las leyes naturales, pueden cambiarse para servir a diferentes propósitos pero se pusieron en un contraste tan tentadoramente vago tantos conceptos distintos que ello trajo consigo más confusión que claridad. Calicles en el *Gorgias* de Platón es presentado como ejemplo de alguien que hace alarde de contraste sin pretender nada claro con ello. Calicles también ilustra la extendida tendencia (ampliamente injustificada) de extraer conclusiones amorales sobre el *nomos* a partir de su contraste vagamente específico con la *physis,* y de rechazar no sólo costumbres heredadas sino cualquier tipo de leyes o normas, por ser sólo arbitrarias y no merecer respeto alguno.

Así pues, Sócrates conocía una tradición filosófica que ya se había hecho diversa y plural. La cosmología tradicional seguía paralela a los más recientes desarrollos de la ética y del arte de razonar, con algún interés en la metafísica y la teoría del conocimiento. Y, especialmente en Atenas, se habían sacudido las certezas personales, no tanto por conocimiento de formas de vida alternativas, lo cual apenas era nuevo, sino por un sentimiento creciente de que ahora la tradición inarticulada precisaba de una defensa razonada. El respeto al poder del argumento creó una demanda de aquello que valiera la pena discutirse; pero el respeto era indiscriminado, la naturaleza del argumento mal entendida, y el resultado a menudo confuso. Tal era el estado de la filosofía cuando una poderosa personalidad la revolucionó durante algún tiempo.

Sócrates

Sócrates (470-399) fue un ciudadano ateniense corriente que no perteneció a ninguna escuela filosófica; puede que al principio estuviera interesado en la cosmología, pero si fue así la abandonó. No escribió nada, y los datos que tenemos sobre él proceden de fuentes (Platón, Jenofonte, Aristófanes) que ofrecen descripciones ampliamente divergentes. Sin embargo, si nuestro interés es filosófico no tenemos más elección que seguir a Platón; y aunque siempre deberemos recordar que el Sócrates platónico es una creación de Platón, podemos hacernos alguna idea de cómo era el Sócrates histórico que llevó a Platón a utilizarle como el principal portavoz de las ideas platónicas. Los hechos más importantes sobre Sócrates son que vivió incondicionalmente para

la filosofía, y que fue condenado a muerte por razones antiintelectuales, al consistir las acusaciones en que introdujo nuevas divinidades y corrompió a la juventud. Es plausible que detrás de esto se escondan motivos políticos tácitos, pues Sócrates se había asociado con muchos de los aristócratas que habían derribado la democracia, pero la aversión fue en parte genuinamente antifilosófica. Sócrates fue siempre para Platón el prototipo de persona dedicada incondicionalmente a la filosofía; su concepción filosófica cambió, pero nunca su convicción de la importancia del ejemplo socrático.

El último cliché sobre Sócrates es que desvió la filosofía de la ciencia a la ética; pero ya había habido mucha investigación ética y política. Lo que hizo fue personalizar de nuevo la filosofía. Ignoró las teorías de Protágoras sobre la sociedad tanto como las de Anaxágoras sobre la materia, y en su lugar se dedicó a tomar a individuos y dirigir a cada uno de ellos la desconcertante e impopular pregunta, «¿*Tú* entiendes de qué estás hablando?»; esta negativa ingenuamente directa de encarar el presunto valor de las habilidades filosóficas o de otro tipo marca la vuelta al tipo de orientación de Heráclito; se rechazan las investigaciones científicas y sociológicas hasta que tengamos el conocimiento propio para comprender el uso adecuado que hay que dar a sus resultados. Hasta que lo hagamos, la tarea más urgente para cada persona es la introspección más que el mirar hacia fuera; y manteniéndose en esto, Sócrates rechazó escribir sus enseñanzas o disertar en modo alguno. Mientras Heráclito pensó que tenía acceso a la verdad, Sócrates se representa a sí mismo como ignorante, sólo superior en la técnica del argumento y en el conocimiento propio; dice ser sólo el tábano que pica a la gente para sacarla de su complacencia. Pero tiene un concepto mucho más intelectual del conocimiento y de sus requisitos que Heráclito. Convence a la gente para que se dé cuenta de la confusión indefensa que constituyen sus puntos de vista. Insiste en que sus preguntas sólo podrán ser interrumpidas por una defensa racional de los puntos de vista del interlocutor, cuando pueda «ofrecer una exposición» de los mismos. Desde luego vemos una tendencia por parte de Sócrates a exigir una articulación más intelectual de lo que de hecho es conveniente en el caso de las materias ética y práctica en las que se centra su interés. Exige que las cualidades clásicas, incluidas las virtudes, sean totalmente transparentes para el que las práctica en una forma racionalmente articulada que puede esgrimir y defender, y esto parece una exigencia equívoca. La tradición biográfica refuerza nuestra incomodidad describiendo a Sócrates como a una persona en muchos sentidos sobrenatural e inhumana que exige demasiado a la naturaleza humana, tanto propia como ajena. (Pero tenemos pocas oportunidades para descubrir cuánto de realidad histórica, si la hay, yace tras estas historias.)

Platón

Platón (c. 427-c. 347) fue un aristócrata ateniense que dedicó su vida a la filosofía siguiendo el ejemplo de Sócrates, pero que no le siguió en su rechazo

de la palabra escrita permanente a favor del encuentro personal. Sin embargo, aunque escribió, y mucho, retuvo algo del recelo socrático hacia lo escrito: *Fedro* 274b-277 es un pasaje famoso en el que nos previene de que la palabra escrita está muerta y no puede ser contestada, mientras la verdadera filosofía es una actividad siempre viva y un intercambio de pensamiento. Los primeros escritos de Platón están diseñados para evitar estos peligros; rechaza el medio establecido de la exposición en prosa (o verso) por lo que parece haber sido en su época una elección sorprendente —el diálogo, que hasta entonces sólo se había utilizado como entretenimiento claramente vulgar. Algunos de los restantes seguidores de Sócrates, como Antístenes y Esquines de Esfeto, escribieron diálogos socráticos, pero sólo en Platón podemos comprobar el uso de este género para la filosofía. Lo emplea para presentar argumentos filosóficos de forma que asegure que se estimula al oyente a participar y continuar más que a aprender pasivamente doctrinas. Platón nunca habla en primera persona, y esto provoca inevitablemente cierta objetividad; tenemos que hacer lo que podamos con la imagen de Sócrates argumentando. No se nos obliga a aceptar ningún mensaje, pero se nos da a conocer un problema, y la necesidad de argumentar y pensar para salir de él.

Los diálogos que tienen estas características y que se aceptan tradicionalmente como los primeros son: *Apología* (un monólogo), *Critón, Eutifrón, Ión, Hipias el menor, Hipias el mayor, Laques, Lisis, Menexeno, Protágoras, Eutidemo, Cármides, Amantes, Hiparco, el primer Alcibíades.* (Los tres últimos fueron excluidos del «canon» platónico desde el siglo XIX, pero sin ninguna razón válida; también lo fueron otros cuya autenticidad es más dudosa.)

Se agrupan tradicionalmente como diálogos «medios» *Gorgias, Menón, Fedón, Banquete, la República, Fedro, Cratilo.* Junto a éstos algunos pondrían *Timeo* y *Critias;* otros situarían a éstos junto a los diálogos agrupados usualmente como «tardíos»: *Teeteto, Parménides, El Sofista, El Político, Filebo, Leyes.* A menudo los diálogos son ordenados cronológicamente por la importancia de ciertos datos estilísticos, como el evitar el hiato; pero esto es una ayuda muy frágil en caso de que un artista literario consciente revisara sus obras. En todo caso aún no tenemos un análisis estadístico adecuado del estilo de Platón. Pero un agrupamiento aproximado de los diálogos se nos impone: los diálogos medios y tardíos son radicalmente distintos de los primeros. Son mucho más largos, fundamentalmente no dramáticos, especialmente en su utilización de Sócrates, y son por encima de todo didácticos. Los cambios estilísticos reflejan una modificación de la urgencia personal de la investigación socrática: a partir de los diálogos medios, no nos cabe la menor duda de que Platón tiene ideas propias que la figura de Sócrates sólo sirve para presentar. Cuando nos proporciona una teoría sobre la sociedad (en la *República*) o una cosmología (en el *Timeo*) o una larga serie de argumentos sobre el Uno eleático (en el *Parménides*) la forma dialogada sólo sirve para hacer que el argumento sea más accesible. A menudo no lo consigue; y a veces produce un movimiento casual poco adecuado del argumento o la exposición. La

forma dialogada y la utilización de Sócrates se tensan hasta el límite a medida que Platón se compromete cada vez más en el debate filosófico franco, a menudo con posiciones contemporáneas. A pesar de todo, Platón nunca abandonó del todo el diálogo, y siguió valorando claramente su objetividad y el evitar que exija más de un grado simple de técnica y sistematización de posiciones distintas.

Sus seguidores e intérpretes (con algunas excepciones, como la escéptica Nueva Academia) han mostrado en su mayoría un espíritu diferente. Se ha tomado normalmente la forma dialogada como una manera de comunicar las distintas partes de un solo sistema de ideas, un dispositivo puramente literario que los filósofos pueden ignorar sin problemas. Esta aproximación es poco sutil y puede provocar que las diferencias entre los distintos diálogos, cada uno de los cuales está contenido en sí mismo, no se noten. Podemos descubrir fácilmente en Platón una preocupación constante por ciertos temas; pero construir un sistema con las doctrinas de Platón es hacer lo que él nunca hizo. Nunca se compromete *in propria persona* con ninguna de las doctrinas comúnmente consideradas como platónicas; aún menos nos dice cuáles de las ideas que discute son más básicas para él y cuáles son sus relaciones. También hay peligros si intentamos traspasar la esquiva forma dialogada en busca de un desarrollo histórico supuestamente más sólido del pensamiento y la personalidad de Platón. La tradición «biográfica» no es fidedigna, ya que se basa en interpretaciones posteriores de los diálogos. Hay varias «cartas» que pretenden ser de Platón, de las cuales a menudo es presentada como genuina la séptima. Pero la falsificación de «cartas» era bastante frecuente en el caso de personajes famosos; la «Carta Séptima» es tan peculiar filosóficamente que sería terquedad usarla como base para interpretar la filosofía de los diálogos; y es en conjunto un producto tan poco convincente que como mejor se puede considerar su aceptación por muchos eruditos es como indicación de la fuerza de sus deseos por encontrar, tras la objetividad de los diálogos, algo, cualquier cosa con lo que Platón esté comprometido francamente. El mismo Platón pensó que era importante frustrar precisamente ese deseo.

Una búsqueda del factor, cualquiera que sea, que distingue el *conocer* de otros estados, ha preocupado a muchos filósofos y preocupa a Platón de forma cambiante. En los primeros diálogos su preocupación es la comprensión por el individuo de lo que está haciendo. Sócrates pincha a la gente cuyas razones para actuar son de segunda mano, conseguidas de manera irreflexiva, y que no se dan cuenta de que la tradición (incluso si es buena) seguida pasivamente dejará que actuemos de una manera que no entendemos plenamente y que no podemos defender. Ión, un famoso representador de Homero, Laques, un valiente general, Eutifrón, un experto en religión, y muchos otros, son llevados a pensar que realmente no tienen idea de por qué actúan como lo hacen. Los primeros diálogos son en este sentido variaciones en torno a un mismo tema, y dejan a muchos insatisfechos porque hay pocas indicaciones de qué es lo que tenemos que hacer después. Pero posiblemente Platón pensaba que

más allá de esto no se podía decir nada que fuera general, que una vez desprovistos de sus pretensiones cada uno debe conseguir comprender para y por sí mismo. Esto encaja bien con la críptica insistencia de algunos de los primeros diálogos en la importancia de llegar a conocerse a uno mismo. En el *Primer Alcibíades* la fase tras la convicción de la víctima de su propia falta de conocimiento consiste en una exhortación a examinar el interior de uno mismo (132 y ss.), el alma, para encontrar en ella el conocimiento. Se asume sin discusión (en cierto modo recordando a Heráclito) que cada uno debe conseguir el conocimiento en su caso particular, que este conocimiento propio asciende hacia la virtud de la *sophrosyne,* y que teniendo esa seguridad mental se asegura una apreciación adecuada de las relaciones con los demás (en los *Amantes* [138b] está identificado con la virtud de la justicia).

La insistencia en el autoconocimiento como base de la comprensión de los demás es sugestiva, pero no seguida coherentemente. Se puede encontrar una razón de ello en el *Cármides*, donde la discusión sobre el autoconocimiento se apaga porque no se le puede sacar ningún resultado coherente. Los problemas parecen estribar en que se asume que el conocimiento tiene que tener un objetivo independiente que el «autoconocimiento», se interprete como se interprete, es incapaz de proporcionar; y la aparición de este punto de partida asumido es de gran importancia. La concentración en la autocomprensión de los individuos resulta ser un punto de partida erróneo, y la manera de alcanzar el conocimiento viene a ser distinta: asir un cuerpo sistemático de verdades que sea objetivo, independientemente del individuo y capaz de ser comunicado.

En un famoso pasaje del *Menón* (82b-86c) Sócrates lleva a un muchacho esclavo que ignora la geometría a través de una prueba de tal manera que puede descubrir la respuesta; ha llegado a ser capaz de descubrir por sí mismo por qué el resultado tiene que ser como es. Sócrates extrae de ello la conclusión optimista de que de hecho el conocimiento es «recuerdo» de lo que nuestras almas ya conocen (es decir, que conocían antes de nuestra encarnación actual). Aquí vemos claramente que el conocimiento implica tener bases racionales en argumentación y pruebas (de forma que se hace poco claro cómo podemos tener conocimiento de algo que simplemente descubrimos por medio de la experiencia, como el camino a Larisa). Platón no tiene ninguna duda de que este razonamiento es objetivo; revela lo que está verdaderamente ahí, igual que lo hace una demostración geométrica. Y nuestra capacidad de razonar, identificada con el alma, está tajantemente separada de nuestros métodos de conocimiento empírico. El *Fedón* desarrolla este concepto de dos maneras. El alma, la capacidad de razonar que aprehende la realidad, está aún más drásticamente separada del cuerpo, entendiendo éste como todo aquello en nosotros que no es pura razón. Y Platón es más consciente de la necesidad de sistematizar el razonamiento, haciendo observaciones tan sugestivas como oscuras sobre la organización y comprobación de los argumentos. (100a, 101d-e).

En los libros centrales de la *República* este modelo de conocimiento, que claramente debe mucho a las matemáticas, está desplegado plenamente. Ahora

sólo se adquiere el conocimiento tras años de aprendizaje preliminar en las disciplinas matemáticas (inculcando la necesidad de basarse en el argumento más que en la experiencia) y en la «dialéctica» o razonamiento filosófico, en el que las «hipótesis» sobre la naturaleza de la realidad son presentadas y comprobadas exhaustivamente por medio de preguntas hasta que pueden ser defendidas plena y explícitamente. El conocimiento es sistemático y jerárquico: las creencias de cada uno sólo son comprendidas cuando cada uno llega a ver que pertenecen a un sistema de verdades en el que algunas son básicas y otras derivadas de éstas. El conocimiento concebido de esta forma tiene dos rasgos más: puede ser comunicado, y requiere tiempo y esfuerzo, y sólo lo consiguen aquéllos que de hecho han llegado a entender en su contexto lo que otros aprecian sólo como fragmentos aislados. No es sorprendente, sin embargo, que sólo unos pocos puedan alcanzar el conocimiento, y que no cuenten la mayoría de las creencias de la gente, aunque están individualmente bien calificados. No se deduce de este punto de vista que no podamos poseer un conocimiento sistemástico del mundo físico que experimentamos, pero (con unas pocas excepciones) la insistencia de Platón sobre la razón pura no deja sitio para esto.

Cuanto más fuerte se pone el acento en el conocimiento como aprehensión de un objetivo, sistema compartido y comunicable de verdades jerárquicamente ordenadas, más nos preguntamos qué ha sido del concepto platónico original de despertarnos al conocimiento individual como base de nuestras acciones. En la *República* Platón aún insiste en la importancia de la introspección individual, y también insiste en que el conocimiento culmina y fluye a partir del Bien, y así tiene valor práctico; pero a muchos lectores no les satisface directamente Platón porque ha retenido buenas razones de su insistencia. Se han perdido los problemas originales sobre el conocimiento que permanecían vivos en el contexto de la refutación socrática.

En los últimos diálogos encontramos que, aunque Platón continúa afirmando que el conocimiento requiere una base personal, parece haber perdido confianza en el modelo de los diálogos medios. Nunca se argumenta explícitamente en su contra, ni se sustituye, pero ya no se le da ningún uso, y los últimos pensamientos de Platón sobre el conocimiento son inconclusos —el brillante diálogo *Teeteto,* en el que en lugar de darnos un modelo para el conocimiento Platón acaba preguntándose qué es de hecho el conocimiento, y encuentra las respuestas, como han hecho muchos desde entonces, persistentemente esquivos.

Pero el modelo de la *República* sigue siendo penetrante para la interpretación de Platón, en parte porque es impresionante, aunque vago y aunque no se le da nunca una aplicación precisa, y en parte porque acompaña de manera natural a una concepción igual de impresionante pero vaga de la realidad que corresponde al conocimiento.

El conocimiento del que los interlocutores de los primeros diálogos carecen es el de captar la base de cualquier virtud de la que se trate. No puede «proporcionar un informe» de ella que defina la verdadera naturaleza que se escon-

de tras sus variadas manifestaciones, y que explica y corrige nuestras creencias ordinarias. Lo que señala al hombre con comprensión es que aprehende lo que hay que saber de objetivo y real en el valor, o la belleza, o la justicia, o lo que sea el tema de discusión. Esto es lo que Platón llama (no técnicamente, sino con una gran variedad de vocabulario) la Idea, la base real de cualidades como las virtudes, que sólo pueden ser asidas por personas que han pensado y razonado y que no es accesible para los que se disputan ciegamente acerca de su experiencia sin reflejarlo en ella. Correspondiendo a la manera en que cada vez se ve más que el conocimiento es el razonamiento puro sistematizado, las Ideas vienen a ser concebidas como objeto de pensamiento puro, separadas de alguna manera misteriosa de nuestra experiencia.

Se dice a menudo que Platón tiene una «teoría» de las Ideas e incluso que domina su obra entera. De hecho las Ideas aparecen pocas veces y siempre son explicadas en términos vulgares; responden a una serie de necesidades que nunca son sistemáticamente tratadas a la vez. Y sólo son importantes de los primeros diálogos a los diálogos medidos, que avanzan hacia una concepción de las mismas más grandiosa y global. Son objetos de pensamiento puro, y por tanto separadas de nuestra experiencia; incluso de una forma extraña nos motivan para aprehenderlas de manera que nos eleven sobre nuestras preocupaciones individuales cotidianas. En el *Fedón,* el *Banquete,* la *República* y *Fedro,* Platón dota de famosa expresión poética a la noción de que la parte razonadora de nuestro ser es atraída hacia las ideas de una manera que está rigurosamente argumentada y a la vez es una especie de comunión mística; y en comparación, el resto de nuestra vida no tiene valor y es una simple distracción.

Si preguntamos qué son las Ideas, encontramos varias respuestas. Son objetos de conocimiento (y de ahí, como hemos visto, de razonamiento). Una imagen importante es que la Idea *F* es lo que esencialmente tiene la cualidad *F*; esto es el centro de la explicación más extendida sobre las Ideas, que se repite de diversas maneras (*Fedón* 74-6, *República* 475-80, 523-5). Cuando decimos de los elementos que componen nuestra experiencia que son justos, o iguales, podemos igualmente adscribirles lo opuesto a esa cualidad, por varias razones, como por ejemplo aplicarles un patrón distinto. Esta posibilidad, se dice, muestra que en nuestra experiencia no hay cosas hermosas que no sean a la vez feas, ni acciones justas que no sean injustas también. Así (a menos que infiramos, cosa que Platón nunca hace, que el uso de estos términos siempre se refiere a algún patrón) no pueden estas cosas ser utilizadas sin la posibilidad de su contrario que también se da en nuestra experiencia, pero sólo en cuanto a la Idea, la Idea de *F* que es esencialmente *F* y nunca no *F*, y en que las cosas y acciones *F* de nuestra experiencia «toman parte» (hasta donde podemos llamarlas correctamente *F*) pero también «se quedan cortas» (hasta donde también podemos decir de ellas que no son *F*). Este argumento sólo es aplicable a términos que tienen contrarios, y así, mientras será útil para los términos que Platón utiliza en los primeros diálogos, como *justo, hermoso* e *igual,* no

mostrará que hay Ideas de cuadrado o triángulo, o de sustancias como hombres o artefactos como mesas. Se discute si Platón quería seriamente que hubiera Ideas para esos casos, y, si era así, cuál puede ser su motivación. En la *República* 10 encontramos las Ideas notables de mesa y cama, pero en *Parménides* 130 b-d se hace decir al joven Sócrates que no está seguro de si hay Ideas incluso para términos de sustancias. Platón tampoco llega nunca a la raíz de otro problema: por que, una vez proporcionado el argumento, concluye que hay Ideas sólo para los buenos opuestos y no para *feo*, *injusto* y demás. En la mayoría de los casos ignora a éstos, aunque en un pasaje (*Teeteto* 176-7) concede que hay Ideas malas y negativas, a las que viene a parecerse la persona mala e ignorante.

El papel de las Ideas como portadoras esenciales de las cualidades, que en nuestra experiencia siempre acaban contaminadas por la posible aplicación de sus contrarios, explica alguno de los usos que se les dan: por ejemplo, en el *Fedón* (100 y ss.) figuran como explicaciones preferidas sobre por qué las cosas de nuestra experiencia tienen las cualidades que tienen. Pero algunos de los papeles que representan las Ideas no tienen una motivación tan clara; a veces, por ejemplo, son consideradas como objetos estables e inmutables en oposición a los objetos cambiantes de nuestra experiencia; ocasionalmente encontramos que las Ideas son patrones de artefactos. Lo más importante es que se contrastan las Ideas con la manera más supuestamente defectuosa por la cual los objetos particulares tienen ciertas cualidades: pero a veces son los tipos de objeto o acción los que proporcionan el contraste. Sin embargo, a veces son contrastados a su vez con objetos particulares, cuyo supuesto defecto es que cambian, o incluso que hay muchos de ellos y no uno solo. A causa de la forma dialogada, Platón nunca tiene que decir cuál de sus argumentos sobre las Ideas es fundamental, y cuáles son las relaciones entre ellas; y como los argumentos y contextos de discusión difieren tan ampliamente en objetivo y resultado, nunca se aclara cuál es la motivación básica de las Ideas, ni cuál es su jerarquía, ni a qué se oponen principalmente (cualidades particulares, sus tipos, su inmediatez). La «teoría» de las Ideas no es en absoluto una teoría, sino un imaginativo conjunto de nociones diferentes que entrevemos en contextos distintos, sin dársenos la oportunidad de exigir respuestas acerca de la estructura general de las ideas. La «teoría» se dirige a aquellos que pueden entrar imaginativamente en su espíritu sin preocuparse demasiado por estas preguntas. También la encuentran fascinante aquellos precisamente que quieren forzar esas preguntas y ver si una teoría coherente aislada sobrevive cuando le exigen rigor. El primero de éstos es Aristóteles, que en su obra *Sobre las Ideas* distingue diferentes argumentos acerca de las mismas y sus implicaciones y concluye que Platón no tiene una sola teoría coherente acerca de las Ideas (aunque le parecen suficientemente apremiantes como para desarrollar la suya propia).

Una de las cuestiones más debatidas por la escuela platónica moderna es si el mismo Platón llegó más tarde a criticar su primera aceptación indiscrimi-

nada de las Ideas. En la primera parte del *Parménides* el joven Sócrates presenta lo que parece la concepción de las Ideas en los diálogos medios, sólo para hacerla trizas por medio de las figuras no históricas, pero simbólicas, de Parménides y Zenón. Y en otros diálogos posteriores, hay muchos argumentos que de hecho minan algunos de los usos primeros de las Ideas por Platón. Desde luego esto parece una autocrítica, pero Platón no deduce moralejas explícitas. A las ideas que durante un tiempo mantuvo unidas con convicción apasionada, les permite tranquilamente separarse de nuevo, y en los últimos diálogos persigue intereses distintos por sí mismos y sin síntesis demasiado ambiciosas.

Los últimos diálogos son una colección dispar de obras escritas a menudo de manera poco atractiva. En ellos ya no encontramos nociones generales poderosas como las Ideas o el modelo de conocimiento de los diálogos medios; lo que encontramos son investigaciones ricas y detalladas sobre temas particulares, que no se prestan a la síntesis o al sumario individual. Estos diálogos han sido considerados como los más gratificantes por los filósofos, y esto seguramente se debe en gran parte al hecho de que en ellos encontramos que Platón vuelve a los conceptos filosóficos tradicionales que anteriormente había rechazado impacientemente (es tan cierto ahora como cuando fueron escritos que los diálogos primeros se dirigen a los no-filósofos, mientras que sólo un filósofo podrá abrirse camino en el *Parménides* o el *Sofista*). No sólo se está tomando Platón más en serio las cuestiones filosóficas tradicionales, sino que también es probable que estos diálogos fueran escritos en una época en que Platón había fundado una escuela filosófica, la «Academia», y había llegado a aceptar la idea de que la filosofía era algo que se podía enseñar, como un esfuerzo de cooperación y desarrollo más que como una materia de intensa introspección personal. A medida que Platón va aumentando su compromiso con la tradición cosmológica, de estudios sociales y de investigación sobre el argumento, en especial el argumento eleático, Sócrates se va haciendo un representante cada vez más inapropiado y anacrónico de sus puntos de vista.

En estos diálogos encontramos repetidamente que las anteriores actitudes intransigentes se han modificado, y que Platón está más dispuesto a discutir y tomarse en serio otros puntos de vista filosóficos. En el *Fedón* Sócrates considera la cosmología sólo como un error, pero en el *Timeo* Platón la acepta como una parte legítima de la filosofía y crea su muy extraña explicación propia del universo. En el *Gorgias* se rechaza coléricamente la retórica; en el *Fedro* resulta ser un campo en el que se puede aplicar ventajosamente el entendimiento filosófico superior. En el *Parménides* y el *Sofista* Platón presta una atención cuidadosa a la estructura y las fuentes de los problemas eleáticos que hasta entonces había tratado de resolver con su ambiciosa teoría sobre la realidad. En el *Cratilo* (que comparte muchas características de los últimos diálogos) discute sobre las teorías en boga sobre el lenguaje y el significado de las palabras. Aún más llamativa, quizá, es que la naturaleza de su interés en la ética y la política cambia considerablemente. En los primeros diálogos se pre-

ocupa por la consecución personal de la virtud, y éste es aún el tema del más famoso de sus diálogos medios, la *República*. En este diálogo su interés se ha extendido lo suficientemente a la sociedad para que el mérito de la persona justa sea situado en el contexto de la sociedad justa; pero se aclara que se trata de una sociedad *idealmente* justa, un ideal que no tiene aplicación política práctica. Sin embargo, en los últimos diálogos encontramos que Platón vuelve al fin y varias veces a cuestiones éticas y políticas desde una perspectiva que ha cambiado, y que tiene mucho en común con la anteriormente despreciada de Protágoras y otros sofistas. En el *Político,* el *Critias* y las *Leyes* vuelve a preguntas del siglo V sobre los orígenes de la sociedad, se toma en serio la historia y la prehistoria e investiga desde diversos ángulos el tema de qué organización social de hecho funciona y produce una sociedad real con funcionamiento estable. El estudio de la ética y la política ya no se ve desde el punto de vista del individuo al que preocupa ser justo, sino que se lleva a cabo desde el punto de vista externo del investigador, impersonal e históricamente. (Como era de esperar, el resultado es mucho más pesado, pero sin duda más sólido y útil.)

Los últimos diálogos muestran una vuelta bastante comprensible a problemas tradicionales que Sócrates había barrido a un lado: la cosmología; la preocupación por los argumentos eleáticos; el interés por el razonamiento y la retórica; y el estudio histórico y político de la sociedad. Más aún, los diálogos últimos son el producto, muy probablemente, de la docencia y la discusión con los discípulos, en el foro establecido de la escuela filosófica. Sabemos incluso que Platón llegó a propugnar «doctrinas no escritas» de tipo pitagórico, una extraña metafísica matemática en la que el contenido del universo «derivase» del Uno y el indefinido Dos. (El interés principal de esto estriba en las críticas aristotélicas del tema en *Metafísica M* y *N*). Platón ha viajado mucho desde Sócrates para volver a tomar la tradición.

Sería un error, sin embargo, ver en esto un fracaso de la fuerza, o la originalidad. La ambivalente relación de Platón con la filosofía como la encontró trajo consigo que enriqueciera y transformara la tradición a la que volvió. Como su ambivalente relación con la obra escrita, produjo un corpus literario sin paralelo por la variedad de su atractivo, y sobre el cual las discusiones sobre problemas contemporáneos nunca son convencionales o derivativas. Platón nunca hubiera sido un filósofo tan grande si Sócrates no hubiera influido en él, ni si le hubiera influido más de lo que lo hizo.

Aristóteles

Aristóteles (384-322) fue un producto de la Academia; llegó a ella cuando tenía dieciocho años y permaneció allí hasta la muerte de Platón. Vino de Estagira, al norte de Grecia, de familia médica con contactos en la corte del crecientemente poderoso estado macedónico. Tras dejar la Academia pasó

algún tiempo en la corte de Aso en Asia Menor, y luego ejerció de tutor de Alejandro Magno —un episodio que hizo un impacto notablemente pequeño en ambos personajes. Hacia 335 volvió a Atenas y estableció su propia escuela filosófica, el Liceo. En 323 huyó para escapar de la hostilidad contra los pro-macedonios que se desató con la muerte de Alejandro, y murió en Eubea al año siguiente. Sabemos tan poco de su personalidad como de la de Platón, y en su caso la tradición «biográfica» es aún menos digna de crédito, pues está impregnada de fuentes hostiles e interesadas. Nos da la impresión que fue una personalidad atractiva por su voluntad, retratada en la *Vida* de Diógenes Laercio.

Aristóteles escribió muchísimo, y como Platón creó muchas obras en forma dialogada para el gran público. Estas sólo se conservan fragmentariamente, y lo que leemos como «Corpus Aristotelicum» consiste en discursos y notas sobre cursos de su escuela. Más tarde éstas fueron agrupadas por un editor en los libros que hoy leemos, la *Metafísica,* la *Física,* el *Organon,* etc.; pero hay muchos indicios de que estas unidades son artificiales. Encontramos diversos tratamientos de los mismos temas; referencias cruzadas enigmáticas; inserciones posteriores; y un grado muy desigual de acabado estilístico. El argumento es a menudo muy denso, y está claro que se usaba como base de discusión; rara vez puede el lector surcarlo y habrá de establecer pausas y trabajar lentamente a través del pensamiento. Los que buscan un atractivo puramente literario encuentran la decepción en Aristóteles; pero es un autor interesante y gratificante si se posee el grado necesario de trabajo duro y de espíritu de cooperación.

A diferencia de Platón, Aristóteles nunca abandona la tradición en la que son tareas filosóficas naturales el estudio del mundo físico y su explicación sistemática. La *Física,* el *De generatione et corruptione* y el *De caelo* explican los fenómenos naturales en términos de principios elevados teóricos, y proporcionan un informe sobre la estructura y la constitución física del universo. Pero la gran sed de Aristóteles por explicar no se detiene aquí; baja a grados más mundanos. En *Meteorologica,* por ejemplo, da a luz una geología comprensiblemente primitiva, una meteorología y una química: en *De sensu,* cap. 3, encontramos una teoría sobre los colores. Pero son las cosas vivas las que absorben la mayor parte del interés de Aristóteles. *De anima* y *Parva naturalia,* trabajos que crean la ciencia de la psicología de los seres vivos, van seguidos de estudios abundantes sobre variados aspectos de los animales (incluidos los humanos): *De generatione animalium* trata sobre la reproducción, *De motu* y *De incessu animalium* de sus formas de movimiento, *De partibus animalium* de sus partes y estructura. La *Historia animalium* es un registro del comportamiento animal y de sus costumbres, registro que tuvo que ser confeccionado en colaboración con otros y que, aunque a menudo erróneo y a veces crédulo, es un famoso monumento histórico de la ciencia empírica. Aristóteles fue el primer biólogo y los biólogos aún le respetan. En lugar de utilizar informes a su disposición de manera casual, hizo grandes esfuerzos por observar a muchas

criaturas él mismo, buscando datos y observaciones que se refirieran a sus investigaciones. Es característico en Aristóteles dedicar esfuerzos a teorías físicas y a la biología empírica, valorando ambas con una amplitud de miras que no se puede captar desde nuestros días.

De todos los seres compuestos por naturaleza, unos son inengendrados e imperecederos por toda la eternidad, pero otros participan de la generación y de la corrupción. Ocurre en relación con los primeros, que son superiores y divinos, que nuestros conocimientos son muy reducidos, ya que la observación nos proporciona muy pocos datos sensibles que puedan servir de punto de partida al estudio de estos seres y de los problemas que nos incitan sobre ellos. Estamos en cambio mejor preparados para el conocimiento de los seres perecederos, plantas y animales, puesto que vivimos en medio de ellos... Ambos estudios tienen su atractivo. Pues, aunque alcanzamos imperfectamente al conocimiento de los seres superiores, nos proporciona más satisfacción que el de todo lo que nos rodea... (pero como los perecederos) están más a nuestro alcance y más cerca de nuestra naturaleza, se restablece de algún modo el equilibrio con la ciencia de los seres divinos... Incluso cuando se trata de seres que ofrecen un aspecto desagradable, la naturaleza que los creó proporciona innumerables placeres... a quienes son capaces de remontarse a las causas y son por naturaleza amantes de la sabiduría... Pues en toda naturaleza hay algo maravilloso. (*De part. animal.* 1.5.)

Los métodos de Aristóteles son, claro está, distintos de cualquiera de los utilizados por la ciencia moderna (razón por la cual se le ha criticado de una manera bastante desproporcionada). Aunque le interesaban filosóficamente hablando las matemáticas, no las aplica sistemáticamente al estudio de la realidad física; el cambio cualitativo es básico en su física y no hace ningún intento por dar un análisis cuantitativo del mismo más básico. Pero no tenía ninguna buena razón para actuar así; los modelos matemáticos de la física que él conocía, desde Platón y los pitagóricos, eran fantásticos y poco realistas. De hecho aplica modelos matemáticos, especialmente geométricos, en campos específicos en los que sean de utilidad; para analizar el espectro de los colores o para reducir a lo esencial los tipos de movimiento animal. Otra acusación frecuente es que no emplea la experimentación; desde luego no muestra el más mínimo interés en variar sistemáticamente las condiciones bajo las cuales estudia un fenómeno. Pero esto se debe seguramente a una suposición que no se ha investigado hasta hace muy poco: que los ejemplares despliegan su verdadera naturaleza en sus entornos acostumbrados del mundo real, no en los que se puedan crear artificialmente. En campos como la física y la química, en los que se ha descubierto que esta suposición no es fructífera, el trabajo de Aristóteles sólo tiene un carácter de museo; pero mantiene su interés intacto en campos como la zoología y la ecología, en los que un científico moderno aún piensa que el león revela la naturaleza de la especie mejor en su hábitat natural que en los laboratorios o zoológicos.

Aristóteles es un coleccionador de hechos; pero está lejos de ser sólo eso. En todas sus obras importantes la conciencia de los problemas filosóficos da forma a su tratamiento de los hechos, y es aquí donde es más consciente de pertenecer a una larga tradición de filosofía y de su desarrollo posterior. Colec-

cionó libros y los leyó a fondo y repetidas veces; trabajó en estrecha familiaridad con las obras de sus predecesores (Platón inclusive) y habitualmente esto implicó un criticismo riguroso. A menudo ilustrará y ampliará una discusión refiriéndose al tratamiento que se le ha dado en la historia de la filosofía; y es típico en él empezar una discusión recorriendo posiciones previas, y señalando lo que en ellas es sistemáticamente prometedor o erróneo. Se le ha atacado por considerar que esto es una explotación arrogante de la filosofía anterior en interés de sus propias ideas, pero es un error. De hecho, su actitud muestra una profunda humildad intelectual:

Nadie es capaz de alcanzar dignamente la verdad ni erramos por completo, sino que cada uno dice algo cierto acerca de la naturaleza de las cosas, y mientras que individualmente contribuimos poco o nada a ella, por la unión de todos se consigue una gran aportación (*Metafísica* 993[a] 31[b]-4).

Aristóteles nunca intenta romper radicalmente ni en estilo ni en propósito con el cuerpo acumulado y en desarrollo del pensamiento filosófico que está a su disposición (desde luego, su forma de tratar a Platón a menudo no tiene en cuenta el extremo de que Platón empieza por realizar esa ruptura). Se ve a sí mismo como copartícipe de una empresa colectiva, capaz de avanzar como lo hace gracias al trabajo de apoyo de otros. Los éxitos originales no consisten en proseguir hacia adelante sin ayuda, sino en utilizar de manera inteligente lo que los demás proporcionen:

Debemos considerar primero lo que otros han dicho, para que, si se han equivocado en algo, no caigamos en las mismas objeciones, y si hay alguna opinión común a ellos y a nosotros no tengamos motivos de queja privados contra nosotros mismos por este motivo, pues es agradable que se expongan unas cosas mejor que nuestros predecesores y otras no peor. (*Metafísica,* 1076[a] 12-15.)

La metodología filosófica de Aristóteles es sutil y evita la trampa de aplicar en un campo un método adecuado sólo en otros. («Es señal de una mente educada buscar la precisión en cada tipo de cosas sólo hasta donde la naturaleza del tema lo admita» (*Nic. Etica* 1094[b] 23-5).

Tanto en la *Física* como en la *Etica* explica claramente que el buen tratamiento de un tema hará justicia a las apariencias o «phenomena», en donde éstas cubran a la vez «los hechos», la manera en que el mundo aparece ante nosotros, y las observaciones y explicaciones que nos proporcionan. No tiene un respeto ilimitado por los fenómenos, pero no considera urgente encontrar teorías que los expliquen: una larga familiaridad con la historia de la filosofía muestra que tales teorías llevan probablemente a callejones sin salida. Empieza por establecer varios puntos de vista que se recomiendan a sí mismos ante nosotros sobre, digamos, el tiempo, o el espacio, o la debilidad de la voluntad; luego analiza los problemas y conflictos que producen. Su propia respuesta trata de entender y racionalizar este material, mostrando por qué nos sentimos inclinados hacia determinados puntos de vista, o por qué tendemos a equivo-

carnos al aceptar otros. Esto no quiere decir que sus propias respuestas sean moderadamente respetuosas del sentido común: a menudo son altamente técnicas e implican que nuestras creencias están ampliamente equivocadas. (Nos sentimos, por ejemplo, tentados a creer que existe una cosa como «hueca» o espacio vacío, pero el análisis de Aristóteles nos muestra, sorprendentemente, que no puede ser, y que nuestro concepto está radicalmente confundido.) Lo que es importante es que su análisis debería explicar los fenómenos: se propone mostrarnos no sólo cuál es la respuesta correcta, sino también por qué efectuamos a la vez los avances y las equivocaciones que normalmente hacemos.

Las obras de Aristóteles se caracterizan por el tipo de respuestas que esta metodología proporciona. Es sutil y matizado, e introduce a menudo términos técnicos para aumentar la precisión. El curso de su pensamiento puede ser difícil de seguir porque prefiere una discusión inconclusa de los problemas a manufacturar soluciones aparentemente claras. Todos sus escritos están marcados por el equilibrio entre hacer justicia a la complejidad observada y proporcionar a nuestra perplejidad la claridad de la explicación filosófica. Se esfuerza siempre en lograr el grado apropiado de generalización que ilustre sin simplificar en exceso.

La *Física,* una de sus obras más atractivas, despliega esta preocupación perfectamente. No se trata de «física» en el sentido moderno. Más bien se trata del libro en el que argumenta a favor y refina los conceptos analíticos con los que comprendemos el mundo físico, especialmente el tiempo, el espacio, el infinito, el proceso, la actividad, el cambio. Pre-reflexivamente, por ejemplo, no nos parece problemático que las cosas cambien; pero la interpretación filosófica del cambio se estrella contra lo que parecen dificultades filosóficas insuperables. Aristóteles analiza las fuentes de la dificultad y muestra que no son apremiantes a la luz de su análisis del cambio, que se centra en el caso de un objeto que llega a poseer una cualidad de la que anteriormente carecía. Se puede argüir que su paradigma es demasiado restringido y le ciega para ver la importancia de otras clases de cambio, en las que no es plausible que podamos encontrar un objeto con propiedades. Pero es un análisis que nos da una visión profundizada de lo que percibimos naturalmente como ejemplos básicos de cambio; nos da teóricamente una percepción fundada de la razón por la que tenemos derecho a encontrar el mundo inteligible de esa manera.

Igualmente característico es su análisis de la explicación misma (la llamada doctrina de las «cuatro causas»). Donde Platón, en el *Fedón,* rechazaba impacientemente todos los demás tipos de explicación *(aitia)* para las Ideas, Aristóteles, en *Física* 2, proporciona un cuidadoso análisis de cuatro tipos mutuamente irreductibles de explicación: «forma» o características definitorias; «materia» o constituyentes; fuente de movimiento (la más cercana a nuestra «causa»); y finalidad o propósito (explicación teológica). La historia de la filosofía está llena de intentos (fallidos) de reducir todas las clases de explicación a una clase favorita; Aristóteles es notable en su firme rechazo a simplificar exce-

sivamente y precipitarse a una unificación elegante, pero falsa, de los fenómenos que permanecen indefectiblemente complejos. Hay muchos tipos y grados de explicación, y no se excluyen unos a otros. Aristóteles puede ser sistemático. Su obra más sistemática es la *Analítica posterior,* una estructuración clasificatoria ambiciosa de las diferentes ramas del conocimiento en lo que parece ser como una jerarquía platónica, en la que las verdades básicas se derivan de verdades aún más especializadas en varios campos. Pero el sistema de Aristóteles es más realista. Cada ciencia tiene sus propios axiomas básicos y no derivan de una misma fuente; y el sistema mismo funciona como ideal que regula, como representación del estado ordenado de la ciencia completada, que, por supuesto, no poseemos ahora.

La «metafísica» de Aristóteles es en muchos sentidos una continuación de su «física». Desarrolla su concepto de forma y materia, actualidad y potencialidad, sustancia y atributo, como herramientas de explicación, utilizadas en gran medida como las de proceso y cambio. Cree que algunos elementos son metafísicamente fundamentales, independientes de una explicación del resto y básicos para ella; y sus puntos de vista sobre esto experimentan un cambio en las *Categorías,* obra aceptada usualmente como temprana, los personajes concretos como Sócrates y Corisco cumplen con estos requisitos, y son denominados «primeras sustancias». En la *Metafísica,* especialmente en los dificultosos libros centrales, la sustancia aparece no como lo individual sino como su forma, y se plantean dificultades que no están claramente resueltas, dados algunos de los demás papeles metafísicos que representa la forma. Se han interpretado y estimado de muy variadas maneras estos puntos de vista de Aristóteles; y está más claro aquí que en otras partes de su obra que lo que le importa es llegar correctamente a las raíces de una dificultad más que salir del paso con simples respuestas al problema como se plantea originalmente. En un aspecto nunca vacila: la hostilidad hacia las Ideas de Platón (o números u otros objetos abstractos) concebidas separadas del mundo que experimentamos, y con existencia independiente de él. Es crucial que tengamos una comprensión del mundo; tiene que ser errónea una teoría que nos aísle de lo que se supone que hace el mundo inteligible.

Un progreso más llamativo de su herencia filosófica, y el único caso en el que Aristótles reivindica conscientemente la innovación, es su gran clasificación de la naturaleza del argumento. Los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas* son registros tempranos de su estudio de «cómo argumentar con efectividad»; pero su verdadero avance está marcado por la *Primeras analíticas*, la primera obra de lógica formal, en la que por medio de la utilización de letras sistemáticas aísla primero el concepto de forma lógica y clasifica sistemáticamente las formas del argumento válido. Habiendo hecho posible por vez primera distinguir la solidez de un argumento de su poder persuasivo, en la *Retórica* Aristóteles también desempeña la tarea complementaria de clasificar las diversas fuentes de persuasión en el argumento. Clasificar tan rigurosa y definitivamente los diversos aspectos del «arte del argumento» a partir de su desorde-

nado estado en el siglo V, e incluso en Platón, constituía un éxito asombroso, que muestra a la vez el poder del intelecto de Aristóteles y su preocupación por no perder ningún aspecto del tema que está analizando. Las obras lógicas y retóricas se mantuvieron como las más importantes en las estimaciones de Aristóteles hasta el siglo XX; el nuevo desarrollo de la lógica ha puesto de manifiesto las limitaciones de la lógica aristotélica de manera bastante llamativa, y la retórica ya no es un estudio serio. En consecuencia, nos es fácil subvalorar lo que a los contemporáneos de Aristóteles (y a Aristóteles mismo) les parecía un éxito sin parangón.

Aristóteles dedica una gran parte de su energía filosófica al estudio de la sociedad y de varios fenómenos de la vida social. A veces éstas son actividades que Platón había emprendido, como el teatro y las artes, y podemos considerar la teoría sutil y compleja de Aristóteles sobre varios géneros literarios en la *Poética*, como un rescate de los mismos de los ataques innecesariamente inmoderados de Platón. Pero la mayoría de las veces Aristóteles bebe de Platón bastante directamente; un campo de este tipo es el de los monumentales estudios sociológicos de los últimos diálogos. Tenemos una serie de obras hoy agrupadas como la *Política* y tres obras sobre ética: *Moral a Nicómaco, Moral a Eudemo* y *Magna moralia.* (La paternidad de las dos primeras es muy discutida, así como la autenticidad de la tercera.) Aristóteles también profundiza y lleva más allá el interés tardío de Platón por la historia como luz decisiva sobre las disposiciones políticas presentes: organiza la investigación sobre la historia de las instituciones de un gran número de estados griegos (uno de estos estudios, la *Constitución de Atenas* pervive) y realiza modificaciones cronológicas en los importantes registros públicos de los vencedores atléticos. La distribución de sus intereses refleja muy de cerca lo que encontramos en sus obras sobre física: la investigación minuciosa es vital, pero siempre está guiada por la preocupación por la claridad teórica. (El aprecio de su obra por parte de los historiadores ha sido por ello muy variado, dependiendo del grado teórico de su propia concepción de sus objetos de estudio.) Aristóteles no está interesado filosóficamente por la historia en sí misma, como podemos comprobar en un famoso aparte de la *Poética*: la poesía es «más filosófica y de una importancia mayor» que la historia puesto que no le preocupan los meros hechos en bruto. Pero la historia, y otras formas de actividad humana práctica, por muy contingentes y particulares que sean aún pueden ser clarificadas y analizadas por el filósofo de manera útil. La *Moral a Nicómaco* en especial ha atraído la atención detallada constante y merecidamente porque en ella los conceptos de la vida práctica —la excelencia, la vida óptima, el razonamiento práctico— son analizados con un grado maravillosamente apropiado de rigor y abstracción. La teoría de que «en el término medio está la virtud», por ejemplo, nos muestra la estructura de nuestra disposición para la acción y nos la clarifica sin forzarla a entrar en moldes simplistas y artificiales. Sobre el razonamiento práctico, un tema sobre el cual pocos filósofos han dicho algo a la vez cierto e ilustrativo, aún se puede defender la opinión de Aristóteles

en este campo, al mostrarnos una estructura en lo que parece el caos de las deliberaciones cotidianas sin reducir inverosímilmente todos nuestros razonamientos sobre la acción a una forma única de cálculo sobre cómo conseguir un único objetivo prefijado. El proyecto de explicar mejor que rechazar las apariencias aparece aquí en su forma más accesible y sin embargo elevada. Las obras éticas despliegan de una manera especialmente afortunada el talento de Aristóteles para aplicar el método apropiado, para alumbrar la explicación que clarifica el tema, pero que lo clarifica de tal manera que no perdemos contacto con nuestra visión original de la materia temática y las dificultades que plantea.

Aristóteles ha aparecido en todo tiempo dentro de la tradición filosófica más volcada hacia fuera y centrada en la explicación del mundo físico y la sociedad humana desde el punto de vista del observador. Puede parecer que carece de la preocupación de Platón y Heráclito por lo interior, la búsqueda filosófica del conocimiento personal. De hecho, es fácil dejar al descubierto este contraste. Hay en Aristóteles una fuerte vena mística. Pero ésta se encierra en expresiones impersonales. En pasajes cortos, difíciles y no desarrollados de *De Anima* 3 y *Mor. Nic.* 10 presenta la cumbre del éxito humano como un pensamiento abstracto que es una unidad con su objeto. Y el primer motor del universo aristotélico, establecido por medio de una argumentación implacablemente técnica en *Física* 7 y 8, es en *Metafísica* 12 identificado con Dios, y, en pasajes difíciles e intensos con el pensamiento de esta clase abstracta, que es, en el caso de Dios «pensamiento de pensamiento», un pensamiento que escapa a las limitaciones terrenales de nuestras actividades cognoscitivas, que siempre requieren un objeto distinto. Está claro que estos pasajes cortos y crípticos contienen ideas de considerable importancia para Aristóteles, pero las presenta sin insistir personalmente y, quizá porque desconfía de ello, sin el recurso de Platón a la imaginación del lector.

Pronto se generalizó el contrastar a Platón y Aristóteles y reivindicar la oposición de todos los aspectos de sus «sistemas». (Una tradición minoritaria decía que sólo tenían diferentes maneras de acercarse a las mismas verdades.) Hay contrastes obvios entre ellos, empezando por sus estilos, pero no es fácil caracterizar a éstos en términos generales, si prestamos la debida atención a los últimos diálogos de Platón y recordamos el largo período de su común filosofar en la Academia. Platón siempre mantuvo un atractivo más amplio a lo largo de la antigüedad, en parte por su habilidad literaria, y en parte porque en los diálogos medios atrae la parte de nosotros que gusta de las generalizaciones. A pesar de las descripciones más vivas de Platón, es a Aristóteles a quien le preocupa no perder la complejidad y delicadeza de la experiencia cotidiana; pero esto sólo se puede hacer a costa de trabajo duro y detallado que no se incline ante la popularización o el encanto literario. Consecuentemente, la exposición de Aristóteles sobre el alma o *psyche* en *De Anima* y otras obras es a la vez cuidadosa en su estudio de la fisiología humana y de otros animales, y sugestiva en su teoría; los filósofos la encuentran apasio-

nante, pero es muy difícil que su atractivo se extienda. Platón escribe sobre el alma de una manera elevada e inspirada, y ha llamado la atención de poetas y pensadores religiosos, y de mucha gente a la que no interesan otros aspectos filosóficos; pero los filósofos lo han encontrado menos satisfactorio, y frustrante por el fracaso de Platón en distinguir ideas notablemente distintas al contractar el cuerpo y el alma.

El «platonismo» como conjunto de doctrinas extractadas de los diálogos tuvo un alcance mucho mayor que las ideas de Aristóteles. La escuela de Platón también fue más afortunada, aunque en parte por azares de la historia. Tanto la Academia como el Liceo se convirtieron en instituciones educativas respetadas. Pero mientras la Academia, bajo los sucesores de Platón Espeusipo y Jenócrates, se concentró en la metafísica matemática, y más tarde, bajo Crates, Crantor y Polemón, en la instrucción ética, el Liceo se comprometió con la investigación científica, y sufrió a la vez una mengua de sus intereses y el que la guerra dañara sus archivos, equipamientos y edificios, que estuvieron más expuestos que los de la Academia. La Academia continuó, rejuvenecida como Nueva Academia; pero la escuela de Aristóteles como comunidad filosófica activa y en desarrollo que él representó en espíritu pronto se agotó. Su sucesor Teofrasto trabajó de manera distinguida en muchos campos, y el sucesor de éste Estratón fue conocido por sus investigaciones científicas; pero tras éste la dirección de la Academia pasa a una serie de nulidades sin originalidad. Sobrevivió el interés por las ideas de Aristóteles pero cada vez más en la forma inútil de ver en él un grupo de doctrinas para aplicar mecánicamente. De esta manera el «aristotelismo» había de tener una larga vida, pero de una forma muy poco apropiada para Aristóteles.

BIBLIOGRAFIA

Los sofistas y su entorno

Un buen estudio completo: W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy,* vol. III (Cambridge, 1971); disponible en dos volúmenes en rústica como *The Sophists* y *Socrates.* G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge, 1981) es más ligero.

Los textos griegos y sus traducciones al inglés están editados con un comentario útil en *The Presocratic Philosophers* de G. S. Kirk y J. E. Raven, 2.ª ed. por M. Schofield (Cambridge, 1984); disponible en rústica.

Platón

Un gran volumen, *The Collected Dialogues of Plato,* ed. E. Hamilton y H. Cairns, Bollingen Series 71 (Princeton, 1973) contiene casi todos los diálogos en una buena traducción inglesa. Las obras dudosas que omite están en la serie Loeb que contiene también los *Cármides, Minos* y *Epinomis* (ed. W. Lamb, Londres y Cambridge, Mass., 1964).

La literatura secundaria sobre Platón es enorme. Las siguientes obras guiarán al lector en facetas en especial de su obra: I. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines,* 2 vols. (Londres, 1963); G. Vlastos, *Platonic Studies,* 2.ª ed., (Princeton, 1981).

Hay algunas buenas colecciones de artículos: R. G. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics* (Londres, 1965); G. Vlastos (ed.), *Plato* I (artículos sobre metafísica y epistemología), II (sobre ética, política, filosofía del arte y religión) (Londres, 1972).

Los volúmenes 4 y 5 de la *History of Greek Philosophy* de Guthrie tratan de Platón y los inicios de la Academia con detalle.

Aristóteles

The Oxford Translation of Aristotle, revisada por J. Barnes, 2 vols. (Princeton, 1984) contiene traducciones de todas las obras completas existentes y los fragmentos de las pérdidas.

J. Barnes, *Aristotle* (Oxford, 1982; en la serie Past Masters) se concentra en las obras científicas y lógicas. G. E. R. Lloyd, *Aristotle: The Growth and Structure of His Thought* (Cambridge, 1968; rústica) reconstruye el desarrollo intelectual de Aristóteles. Sobre la ética: A. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics* (California, 1980).

Hay un buen conjunto de colecciones de artículos: J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle* (Londres, 1975-1979); 1. Ciencia; 2. Etica; 3. Metafísica; 4. Psicología y estética.

El volumen 6 de la *History of Greek Philosophy* de Guthrie (el último que ha acabado) trata de Aristóteles.

En español:

F. M. Cornford, *Sócrates y el pensamiento griego,* Madrid, Norte y Sur, 1964, 33 pp.
W. Jaeger, *Paideia, Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1968.
J. P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego,* Buenos Aires, EUDEBA, 1965.
I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón,* Alianza AU 241-242.
C. García Gual, *Epicuro,* Alianza LB 806.
J. Mosterín, *Aristóteles*, Alianza LB 1035.
A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Alianza AU 397.
C. García Gual, *La secta del perro*, Alianza.

Textos:

Platón. B. Clásica Gredos, vols. I-IV (*Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisip, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo, Fedón, Banquete, Fedro, República*).
Platón. *Parménides,* Alianza LB 1240.
Aristóteles. *Política*, Alianza LB 1193.
Metafísica, Ed. trilingüe, Gredos.
B. C. Gredos (*Acerca del alma, Organon, Etica nicomaquea, Etica eudemia*).

11

La religión griega

ROBERT PARKER

Dioses y hombres

La religión griega pertenece a la familia de los antiguos politeísmos: en términos muy generales podemos comparar las religiones de Roma, Egipto, la de los antiguos indoiranios y la mayor parte de las religiones del antiguo Oriente próximo. Los dioses de este tipo de politeísmo tienen cada uno una esfera determinada de influencia. El devoto equilibrado no escoge ni prefiere a ninguno de ellos, sino que les guarda respeto a todos. Despreciar a un dios (por ejemplo, a Afrodita) es rechazar un campo de la experiencia humana. Las comunidades griegas por separado honraban especialmente a dioses en particular (dicho de otra manera, los dioses «se deleitaban más» en santuarios particulares), pero no excluían a otros. Atenea, por ejemplo, era la patrona divina de Atenas, y Hera la de Samos; un decreto ateniense de 405 a. C. que celebra la cooperación de Atenas y Samos está coronado por un relieve que muestra a las dos diosas estrechándose la mano; pero Hera también era honrada en Atenas y viceversa.

La cifra de los dioses principales siempre fue bastante restringida, Homero muestra diez dioses importantes en acción (Zeus, Hera, Atenea, Apolo, Artemis, Poseidón, Afrodita, Hermes, Hefesto y Ares) y éstos, junto con Démeter y Dioniso, componen los «doce dioses», el total convencional reconocido a partir del siglo v. Junto a ellos había innumerables figuras menores, algunas bastante oscuras pero otras, como Pan y las Ninfas, con un culto tan importante como el de los componentes más jóvenes de los doce, Hefesto y Ares. Las genealogías variaban, pero se solía decir de los doce que eran o hermanos o hijos de Zeus, «el padre de los dioses y los hombres». Se podía concebir que la mayoría de ellos vivieran, como una familia apoltronada, en el palacio

de Zeus en el celestial monte Olimpo. (En otros tiempos se imaginaba que moraban en sus ciudades favoritas.) Así pues, eran los olímpicos. En contraste con ellos había un grupo menos claramente definido de ctónicos (de *chthon* tierra), dioses de la tierra y del mundo subterráneo agrupados en torno a Hades, el dios de la muerte, y su infortunada esposa Perséfone. Como las cosechas nacen de la tierra, los ctónicos no eran sólo el contrapunto negativo de los dioses del cielo, e incluso el señor de los olímpicos tenía también, como «Zeus bajo la tierra», un aspecto ctónico.

Este reparto restringido de dioses principales podía llegar a representar un número casi infinito de papeles en la práctica del culto añadiéndoles epítetos especificativos. Un solo calendario de culto del Atica prescribe ofrendas para distintos días a Zeus como «Zeus de la ciudad», «Benévolo Zeus», «Zeus que se ocupa de los hombres», «Zeus hacedor», «Zeus de las fronteras» y «Zeus de las cumbres». De hecho tenía varios cientos de estos epítetos. A veces el epíteto indicaba el poder en virtud del cual el devoto apelaba al dios Zeus «el general»; evidentemente no tenía en su poder los mismos beneficios que Zeus «el de la propiedad». A veces parece que la principal función del epí-



ATENEA ESTRECHA LA MANO DE HERA. Las diosas simbolizan los estados de Atenas y Samos. El relieve corona una inscripción que recuerda la gratitud de Atenas hacia Samos por su lealtad incluso después de la derrota de Egospótamos en 405 a. C. El grabado comienza con el nombre de los funcionarios oficiales, seguido de una dedicatoria «a aquellos samios que permanecieron con el pueblo ateniense». La estela se encontró en la Acrópolis de Atenas.

teto era sólo introducir discriminaciones locales dentro del panteón común a toda Grecia. Sin duda a los pueblerinos les hacía ilusión saber que su Zeus o Atenea no era del todo el mismo que el que veneraban en el pueblo cercano sobre la colina.

«Nunca hay igualdad entre la raza de dioses inmortales y la de los hombres que caminan sobre la tierra», dice Apolo en Homero. Los dioses tenían forma humana; habían nacido, y podían tener contactos sexuales, pero no comían alimento humano, y no envejecían ni morían. Píndaro nos cuenta cómo ambas razas nacieron de la Madre Tierra, pero «se mantienen separadas por una diferencia de poder en todas las cosas: la una no es nada, pero para la otra el descarado cielo es morada fija para siempre». Los dioses eran «benditos», «los mejores en fuerza y honor»; los hombres eran «desdichados», «impotentes», «criaturas de un día». En la edad dorada, los hombres habían comido con los dioses, pero más tarde las dos razas fueron «separadas»; esta división ocurrió en el momento del primer sacrificio, y cada sacrificio posterior era un recuerdo de que el hombre ya no comía con los dioses sino que les hacía ofrendas a distancia. De nuevo, fue sólo en un tiempo más grande y glorioso (con muy raras excepciones) cuando los dioses visitaron a mujeres mortales para engendrar hijos de apariencia divina.

Junto a los hombres y los dioses había un tercer estado, el de los héroes. El término «héroe» tenía un significado técnico en la religión griega: un héroe era una figura menos poderosa que un dios y a la que se veneraba. Normalmente se le concebía como un mortal fallecido, y el emplazamiento típico de estos cultos era una tumba. Pero varios tipos de figuras sobrenaturales menores llegaron a asimilarse a esta clase y, en el caso de Heracles, podía no estar clara la distinción entre un héroe y un dios. Sólo del Atica se conocen varios cientos de héroes; algunos tienen nombres e incluso leyendas, mientras otros se identifican sólo como «el héroe junto a la mina de sal» o cosas parecidas. (En estos casos era probablemente la existencia de una tumba importante lo que inspiraba el culto.) Estos héroes del culto no se identificaban con los héroes (en frase de Homero) de la poesía épica, Aquiles, Ulises y los demás, pero aun así las clases no eran claramente distintas. Muchos de los héroes poéticos recibían culto y seguramente debe haber sido una razón para venerar a los héroes la sensación de que habían sido seres como los que describió Homero, más fuertes y en conjunto más espléndidos que los hombres de hoy. Las grandes tumbas micénicas, muestras visibles de un pasado más noble, eran frecuentes centros de cultos heróicos. Incluso los personajes históricos que tuvieron poderes destacados —guerreros, atletas, fundadores de colonias— podían convertirse en héroes. Sobre todo, quizá, era el ámbito restringido y local de los héroes lo que los hacía populares. El héroe mantenía los intereses limitados y partidistas de su vida mortal. Ayudaría a los que vivieran en las cercanías de su tumba o los que pertenecieran a la tribu que él mismo había fundado. Había que compartir a los dioses con el mundo, pero una aldea o un grupo familiar podía tener derechos exclusivos sobre un héroe. (Heracles con su

alcance panhelénico era una rara excepción.) De esta manera el culto a los héroes era la mejor manera de centrar lealtades particulares; y los héroes eran en general los grandes apoyos locales, especialmente en la batalla, su esfera natural.

La religión griega no tiene un origen único. Los griegos eran un pueblo indoeuropeo que se estableció en la cuenca no indoeuropea del Egeo; así entraron en contacto con las muchas civilizaciones avanzadas del antiguo Oriente próximo. Contribuyeron a la amalgama elementos de todas estas fuentes. Sólo puede ser interpretado con certeza el nombre de un dios: Zeus *pater* («padre») es el equivalente del *Diespiter* (Juppiter) romano y del *Dyaus pitar* indio, todos ellos descendientes del dios indoeuropeo del cielo. Las semejanzas, no de nombre, sino de atributo, sugieren el origen indoeuropeo de ciertas figuras menores, el Sol, el Alba, y sobre todo los Dióscuros, Cástor y Pólux, que recuerdan llamativamente a otro par de gemelos celestiales especialmente asociados con la equitación, los Asvin de la poesía arcaica india. Por otra parte, encontramos los equivalentes más cercanos a Afrodita en las diosas del amor del Oriente próximo, la sumeria Inanna y la semita Astarté/Isthar. Esto puede querer decir, sin embargo, que Afrodita ha adquirido rasgos orientales más que su origen sea completamente oriental: los dioses individuales a menudo aparecen tan compuestos como el panteón en conjunto. Artemis también pertenece en parte a un tipo del Oriente próximo, el de la «señora de los animales» a la vez que hay rasgos no indoeuropeos en Apolo y Hefesto. Y el mito de la «realeza del cielo» narrado por Hesíodo es un caso especialmente claro de préstamo del Oriente próximo en la mitología (cf. *supra*, pp. 106 y ss.).

Gracias al desciframiento de las tablillas del Lineal B en 1952 podemos conocer el estado de la religión griega en el período 1400-1200 a. C. Las tablillas del Lineal B revelan que el panteón de esta civilización minoico-micénica era ya en gran medida el de la Grecia clásica. De los grandes dioses, Zeus, Hera y Poseidón están documentados con seguridad, y también, con grados de probabilidad variados, Artemis, Hermes, Ares y Dionisos. Una «Dama de Athana» es sin duda precursora de Atenea, y aparecen varias figuras menores: Eileothyia, diosa del nacimiento, Enyalios, un dios de la guerra que decayó hasta uno de los epítetos de Ares, y Paiaon, un sanador que fue absorbido de manera similar por Apolo. Afrodita, Apolo, y (excepto de una manera muy cuestionable) Deméter no están hasta ahora documentados, pero no eran necesariamente desconocidos. Desde luego hay muchos elementos también que no nos son familiares, tanto entre los dioses (¿quién es «Drimios, hijo de Zeus»?) como en la práctica y organización del culto. La impresión que nos transmite el arte del período, de una religión todavía dominada por diosas de la naturaleza pregriegas, está quizá confirmada en parte por una serie de anónimas «damas» divinas que aparecen en los textos; pero en general el mundo divino minoico-micénico, parece hoy mucho más griego que cuando sólo disponíamos de pruebas artísticas.



EL TEMPLO DE APOLO EN DELFOS muestra los cimientos y columnas restauradas y mirando hacia el sudeste sobre la terraza del santuario inferior (Marmaria), con el templo de Atenea, y hacia el paso del este que lleva a Beocia. El otro acceso conducía desde el Golfo de Corinto, en Itea, en el suroeste. La teatral ubicación del santuario está en una escarpada ladera entre refulgentes precipicios (Fedriadas) en los flancos del monte Parnaso. A la izquierda está el barranco con la fuente sagrada Castalia.

Con la caída de la civilización micénica hacia 1200, Grecia volvió a caer en el analfabetismo. Cuando se recuperó la escritura con la introducción del alfabeto fenicio en el siglo IX o VIII, la transición crucial de la religión micénica a la griega ya se había llevado a cabo. Se utilizó la nueva escritura para registrar los poemas de Homero y Hesíodo, los primeros documentos de la auténtica religión griega, pero para los siglos anteriores sólo tenemos los datos fragmentarios y ambiguos que proporciona la arqueología. Muy pocos lugares sagrados micénicos siguieron usándose para el culto a lo largo de la edad oscura. El conjunto de pruebas sobre la influencia oriental durante este período es cada vez mayor, influencia que quizá se transmitió primero a través de Chipre y más tarde del establecimiento comercial de Al Mina en Siria. A partir del siglo VIII, por ejemplo, un emplazamiento religioso típico consistía en un templo exento que contenía una imagen de culto y un altar de fuego frente a él; hay antecedentes de tales complejos en el Oriente próximo, pero al parecer no micénicos. Podía retratarse a Apolo y a Zeus en el siglo VIII



MAQUETA DEL SANTUARIO DE OLIMPIA. En el centro, el templo de Zeus, y a su derecha, el ara y el antiguo templo de Hera de menor tamaño. Los edificios pequeños de la derecha son los tesoros ofrendados por los estados griegos junto al túnel que conducía al estadio, al fondo a la derecha. La zona de delante del templo estaba cerrada por una stoa. A la izquierda, los edificios administrativos y, más allá, una gran hopsdería con zonas para ejercicios. El edificio techado sin columnas, taller de Fidias, fue donde se hizo el Zeus criselefantino.

como el dios de la guerra hitito-sirio. Quizá no fue hasta el principio de la edad oscura cuando se introdujo desde el este (o adquirió características orientales) el culto de Afrodita y sólo al final de ese período se tradujo al griego el mito de la realeza del cielo. Casi seguramente fue en este período cuando dos dioses extranjeros se situaron en el margen de la religión griega, Adonis, amante de Afrodita (compárese con la palabra semita *adon,* «señor») y la madre montaña *Kybebe-Kybebe* (*Kubaba* es conocida com una diosa anatolia). También hay un llamativo «himno a Hécate» en la *Teogonía* de Hesíodo. Hécate parece ser una diosa con origen en Asia menor, y el himno de Hesíodo quizá refleja la propaganda de un culto que estaba introduciéndose en Grecia. (La religión griega nunca perdió su carácter abierto a los dioses extranjeros: a finales del siglo v, por ejemplo, llegaron dos nuevos dioses a Atenas, Sabacio desde Frigia y Bendis desde Tracia, y aunque el culto a Sabacio estaba limitado a asociaciones privadas, Bendis encontró un lugar en la religión pública.) No podemos decir mucho de otro tema más importante, el desarrollo interno de la religión en este período como respuesta al cambio social. Parece que el culto a los héroes tuvo su origen en estos siglos, que posiblemente empezó en el siglo x y se generalizó (quizá bajo la influencia de la poesía épica) en el VIII. A juzgar por la épica, las comunidades de este período dependían en gran parte para su defensa de guerreros individuales como el Héctor de Homero, quien «mantuvo Troya a salvo él solo». Esta importancia del campeón aristocrático en

la vida pudo muy bien fomentar el culto de los héroes que seguían protegiendo a su pueblo desde la tumba. Pero en este momento los datos arqueológicos se modifican de año en año, y proliferan las teorías para explicar la innovación (si es que la hubo).

Para entender el lugar de la religión en la sociedad griega debemos desechar la idea de la institución religiosa central de nuestra propia experiencia, la Iglesia. En Grecia, el poder en cuestiones religiosas estaba en manos de los que tenían el poder secular: en la casa, el padre; en las primeras comunidades, el rey; en las ciudades estado desarrolladas, los magistrados o incluso la asamblea de ciudadanos. En Atenas era un magistrado el que personificaba al dios Dioniso en un importante rito de «boda sagrada», y era la asamblea democrática quien tomaba las decisiones sobre la utilización de monedas o territorios sagrados. (Como resultado, los dioses se encontraron de grado o por fuerza financiando los esfuerzos atenienses en la guerra del Peloponeso.) Los dioses por separado tenían sus sacerdotes, pero ocupar un cargo sacerdotal era una actividad a tiempo parcial que normalmente no requería una calificación o conocimientos especiales. No había ningún marco institucional que unificara a los sacerdotes como clase con intereses propios. Los únicos profesionales religiosos verdaderos en Grecia eran los adivinos. Eran personajes importantes, porque se consultaba a los oráculos antes de muchas actividades públicas como enviar una expedición colonial, empezar una campaña militar o entablar una batalla. Como intérpretes de la voluntad divina, los adivinos podían entrar en conflicto con generales y políticos y sus planes seculares. La literatura refleja en varias ocasiones esta tensa relación (Héctor y Polidamante, Agamenón y Calcante en la *Ilíada*; Tiresias y varios reyes en la tragedia). Estas discusiones, sin embargo, no eran rivalidades en torno a la piedad o el patriotismo, puesto que no podía haber conflicto de intereses entre el bien de la ciudad y el de los dioses «guardianes de la ciudad», sino en torno a la mejor manera de asegurar el propósito convenido del bienestar de la ciudad. Y estos turbulentos adivinos no tenían poderes efectivos en los cuales apoyarse. En la alta literatura, el adivino siempre tiene razón (porque «la mente de Zeus siempre es superior a la de los hombres»), pero el tema tiene un potencial trágico precisamente porque no puede imponer su punto de vista. El adivino sabe, pero el dirigente decide. En la vida, un seglar podía incluso desafiar y derrotar a los expertos en su propio campo. Cuando el oráculo de Delfos en 480 a. C. advirtió a los atenienses que «confiaran en sus murallas de madera» contra la amenaza persa, los intérpretes profesionales entendieron esto como un aviso para permanecer dentro de los muros de la ciudad. El político Temístocles argumentó contra ellos que el dios se estaba refiriendo a la flota. La interpretación de Temístocles prevaleció porque la decisión final no dependía de los adivinos sino de la asamblea de los ciudadanos.

Por tanto, no había ninguna organización religiosa que pudiera extender una enseñanza moral, desarrollar una doctrina o imponer una ortodoxia. En

un contexto así hubiera sido inconcebible un credo. En un pasaje famoso Heródoto da a dos poetas el papel de teólogos de Grecia:

> Hasta ayer mismo, por así decirlo, los griegos no conocieron el origen de cada uno de sus dioses, o si todos han existido desde siempre, y cómo eran por su aspecto... Fueron Homero y Hesíodo los que crearon una teogonía para los griegos, dieron a los dioses sus epítetos, precisaron sus prerrogativas y competencias y describieron su aspecto. (*Heródoto* II, 53.)

No hay duda de que es cierto que el prestigio de la poesía de Homero y Hesíodo contribuyó en gran parte a estabilizar las concepciones que los griegos tenían de sus dioses. Pero todo el mundo sabía que las musas que inspiraron a los poetas épicos contaban mentiras tanto como verdades, y que en muchos detalles de la genealogía divina los relatos de Homero y Hesíodo eran de hecho contradictorios. Pero tales discrepancias no preocupaban, y no había necesidad ninguna de cuestionar la conciencia propia antes de poner en duda o discutir un mito tradicional. No había herejes porque no había iglesia. Los únicos crímenes religiosos eran actos o actitudes que provocaran el resentimiento público general. El más obvio era el sacrilegio en todas sus formas (incluida, por ejemplo, la profanación de los Misterios). Otro era el crimen de que se acusaba a Sócrates, «no reconocer a los dioses que la ciudad reconoce». Esto suponía situarse al margen de las normas de la sociedad de una forma que podía considerarse intolerable. En las *Bacantes* de Eurípides pueden verse tanto la flexibilidad como la rigidez. El rey Penteo es presionado por sus consejeros para que reconozca a Dioniso, y le ofrecen al dios de varias maneras: si Penteo no cree en los mitos sobre Dioniso, ¿no puede imaginárselo como el divino principio en el vino?; y si tampoco, ¿no le gustaría al menos que la gente creyera que su tía Semele había dado a luz un dios? pero Penteo se niega a cualquier tipo de acuerdo y, por tanto, es destruido por el dios.

El culto

«Reconocer a los dioses» consistía principalmente en observar su culto. La piedad se expresaba con el comportamiento, con los actos de respeto hacia los dioses. (Un sociólogo podría decir que los griegos valoraban la «ortopraxia», el recto proceder más que la «ortodoxia».) La religión no era una cuestión de interioridad o intensa comunión privada con el dios. Esto no quiere decir que fueran imposibles fuertes sentimientos de lealtad, dependencia, o incluso afecto. Zeus era un «padre» tanto como un «rey»; los llamamientos a dioses «queridos» son tópicos y en la literatura encontramos a menudo relaciones estrechas y relajadas entre hombres y dioses particulares (Ulises y Atenea en la *Odisea*, Safo y Afrodita, Ión y Apolo en el *Ión* de Eurípides, Hipólito y Artemis en el *Hipólito* de Eurípides). Pero la piedad *(eusebeia)* era literalmente una cuestión de «respeto», no de amor e incluso la relación más cálida se habría

agriado rápidamente sin la observancia del culto. La religión nunca era personal en el sentido de un medio de que el individuo expresara su identidad única. A ningún griego se le hubiera ocurrido siquiera llevar un diario espiritual. Desde luego muchas clases de personas tenían cubiertas gran parte de sus obligaciones religiosas por otros: el padre hacía sacrificios y suplicaba bendiciones «por cuenta de» la familia, mientras los magistrados y sacerdotes hacían lo mismo por «el pueblo» («y sus esposas e hijos» añadían finalmente los atenienses). En todo esto la religión reflejaba y mantenía el carácter general de la cultura griega. Desaprobaba el individualismo, la preocupación por los estados interiores y la creencia de que las intenciones importan más que los actos; insistía en el sentido de pertenecer a una comunidad y en la necesidad de observar debidamente las formas sociales.

¿Qué ocurre entonces con la rectitud de conducta? A los que están habituados al cristianismo la religión griega parece a menudo un asunto extrañamente amoral. El hombre no era para los griegos un ser pecador necesitado de redención; la piedad no era una cuestión de esfuerzo moral perpetuo bajo la vigilante guía de la conciencia. Los dioses sobresalían en fuerza y habilidad más obviamente que en otras virtudes más calladas. Y desde luego su comportamiento en el mito era a menudo escandaloso:

> Allí podríais ver a los dioses en formas variadas
> entregados a embriagadoras orgías, incestos, violaciones.

Pero incluso estos soberanos indolentes insistían (especialmente Zeus) en ciertas pautas de conducta sin las que la vida se hubiera fundido con la barbarie. Castigaban ofensas contra los padres, huéspedes-anfitriones, suplicantes y muertos. Aborrecían especialmente a los que violaban los juramentos, y los destruían «con toda su estirpe»; podría parecer que un hombre así había escapado, pero nunca era así: sus hijos, o él mismo en el infierno, sufrirían. Como los juramentos acompañaban a casi todas las acciones importantes de la vida (contratos, matrimonios y tratados de paz, por ejemplo), Zeus de los Juramentos era también inevitablemente un guardián de la moralidad social. De hecho, se decía a menudo que Zeus velaba sobre la justicia en general, y la creencia popular presuponía que, en el fondo, los dioses estaban del lado de los hombres buenos. «Los dioses existen», exclamaba el griego sencillo cuando un villano acababa mal. El griego no estaba en peligro de deslizarse sin darse cuenta en el pecado, porque las reglas de conducta estaban claras. Pero si rompía esas reglas perdía el derecho a tener «buenas esperanzas» de futuro.

Todo esto, sin embargo, era un requisito previo para ganar el favor divino por el rito, no un sustitutivo de éste. El culto formal seguía siendo esencial. Su forma más importante era el sacrificio. La víctima típica era un animal, pero también había sacrificios «no sangrientos» o «puros» de grano, pasteles, fruta y similares, a veces ofrecidos además de los animales y a veces en su lugar. El calendario religioso griego era una lista de sacrificios; nos ha llegado



SACRIFICIO A APOLO, en un vaso ateniense de ca. 440 a. C. La estatua del dios sosteniendo el arco y la rama de laurel y coronado de laurel como sus adoradores, se asienta sobre un pilar a la derecha detrás del altar manchado de sangre. El sacerdote le ofrece las entrañas y huesos debidos a los dioses. La carne comestible del animal sacrificado que había sido ya cortada en pedazos y colocada en el asador, es llevada para ser guisada por el muchacho que sigue al sacerdote.

alguno, que indica qué dios o héroe había de recibir qué ofrenda y en qué día. La forma más común era quemar los huesos del muslo del animal sacrificado, envueltos en grasa, sobre un altar erigido para los dioses; luego se cocinaba la carne y los participantes humanos se la comían. Este tipo de sacrificio era un «regalo para los dioses». Los dioses tenían que recibir su parte de todos los bienes humanos: los primeros frutos de la cosecha, las libaciones en partidas de bebedores, diezmos de presas de caza, de despojos de guerra y similares. En el caso que nos ocupa era una parte exigua porque sólo se les daba las partes incomestibles del animal muerto. Los poetas cómicos hacían chistes sobre esta división desigual, y ya fue un enigma para Hesíodo, que narra un mito para explicarlo: Cuando los dioses y los hombres se repartieron por vez primera las porciones del sacrificio, el colaborador de los hombres, Prometeo, engañó a Zeus para que tomara la parte equivocada. No obstante, por una ficción de conveniencia, se juzgaba que las partes inútiles eran un regalo aceptable para los dioses. De esta manera se santificaba una forma básica de festividad humana, el banquete comunitario, y se convertía en un medio de acercamiento a los dioses.

El sacrificio era un tema sobre el que se podían aplicar variaciones sutiles y expresivas. El sexo, la edad y el color de la víctima variaban según el dios

o el festival correspondiente; había reglas que indicaban quién podía participar y qué parte de la carne le tocaba a cada uno. En una forma alternativa importante se mantenía al animal cerca de la tierra mientras se le cortaba el cuello, para que la sangre goteara en la tierra. Después, parece que se quemaba el cuerpo entero pegado al suelo. Este ritual se usaba en particular para el culto de los héroes y de los poderes de la tierra (aunque también recibían sacrificios del otro tipo); probablemente derivaba del culto a los muertos. La antítesis entre el sacrificio olímpico y esta forma dirigida a la tierra se marcaba de varias formas: por un lado, un altar elevado, el humo alzándose al cielo, víctimas de color claro, libaciones de vino (la bebida de la vida civilizada normal), un reparto sociable de la carne; por otro lado, un altar bajo o un foso, la sangre goteando para «saciar» a los poderes subterráneos, víctimas oscuras, libaciones sin vino, destrucción de la víctima sin comerla. (Esta aniquilación caprichosa es una práctica funeraria que aparece, por ejemplo, en el funeral de Patroclo en la *Ilíada*.) Y como matar animales era el acto religioso central, había otros rituales que explotaban esta fuente de poder aunque no hubiera sacrificios a ningún dios: para purificar a un asesino, por ejemplo, hacer solemne un juramento o consultar los oráculos antes de la batalla, se manipulaban las partes de animales sacrificados de varias maneras simbólicas. En contraste, no se conocía el sacrificio humano en el período histórico. Es común en la mitología, pero eso no es prueba incluso para la prehistoria, puesto que los horrores que postula la historia para estremecernos no tienen por qué haber ocurrido. Puede que se hicieran, sin embargo. ¿Cuál fue el destino de una mujer recientemente descubierta, yacente con un cuchillo de sacrificio junto a su cabeza, en la tumba de un guerrero del siglo x en Lefkandi de Eubea? (cf. *supra*, p. 33).

Lo sangriento del ritual y el salvajismo de ciertos mitos no deberían llevarnos a pensar erróneamente que se trataba de una religión de horrores, de atormentarse y confrontación perpetua de lo indecible. Desde luego, algunos ritos eran deliberadamente misteriosos; algunos festivales o parte de ellos tenían un tono triste o penitencial. Un festival ateniense de Zeus, el de las Diasias, se representaba «con cierta melancolía», y el festival panhelénico de mujeres de las Tesmoforias incluía un día de ayuno. Había incluso en muchas ciudades jónicas una expulsión ritual (aunque no muerte) de cabezas de turco humanos que debían llevar consigo verdadera crueldad. Pero el tono dominante del rito griego era festivo y de celebración. Heródoto expresa esto cuando habla de un grupo que ocupó sus días «haciendo sacrificios y pasándoselo bien». Las procesiones eran muy comunes e iban de las de una sola casa (hay una en los *Acarnienses* de Aristófanes) a las similares a la procesión de las Panateneas que implicaban a toda la ciudad. Podemos ver en el friso del Partenón o el final de las *Euménides* de Esquilo cuán espléndidas eran estas ocasiones. Los dioses amaban la belleza: se les dedicaban los objetos más bonitos que uno podía encontrar, y la palabra para imagen de culto, *agalma,* quiere decir «cosa para disfrutar». Los dioses se alegraban de ver que se repre-

sentaban en su honor muchas de las actividades que más gustaban a los humanos. El canto y la danza colectivos eran una forma básica de culto, y la competición atlética otra. Los grandes juegos panhelénicos y los grandes festivales dramáticos atenienses se habían alejado mucho de sus orígenes, pero seguían siendo ceremonias religiosas. Había que poner en marcha buenos espectáculos para el dios. Cuando se recibió en Atenas a fines del siglo V a la diosa tracia Bendis, se la honró no con una carrera de relevos de portadores de antorchas a pie (algo anticuado por entonces), sino con un relevo especial de antorchas a caballo. A nadie se le ocurría nunca objetar, como hizo Newman en el carnaval de Nápoles, que «la religión se había convertido en una simple oportunidad para la alegría mundana». En los festivales de dioses del campo, como Deméter y Dioniso la diversión ni siquiera tenía por qué ser limpia. Había chistes, gestos y objetos obscenos (aunque no actos, normalmente): toda la gama de lo que los estudiosos denominan «obscenidad ritual» (como si eso disminuyera su diversión). Los dioses eran brillantes, agraciados, seres despreocupados, y una representación de pacotilla o sin alegría no cumpliría con la función propia de un festival de «entretenerles».

La oración acompañaba al rito. No era corriente orar seriamente sin hacer una ofrenda de algún tipo (un sacrificio, una dedicatoria o al menos una libación) o sin la promesa de hacerla si la oración era oída. Con su ofrenda el devoto reclamaba la contraofrenda que necesitaba, de acuerdo con el notario principio de «do ut des», «doy para que des». En sus plegarias los griegos a menudo aludían explícitamente a este nexo de beneficio y obligación mutuos entre el hombre y el dios:

Si acaso quemo los ricos costados de toros y cabras en tu honor, escucha mi plegaria.
Doncella [Atenea], Telesinos te dedicó esta imagen en la acrópolis.
Ojalá disfrutes con ella, y le permitas dedicarte otra [preservando su vida y su riqueza].
Protege nuestra ciudad. Creo que lo que digo es nuestro interés común.
Porque una ciudad floreciente honra a los dioses.
Señora [Atenea], Menandro te dedicó esta ofrenda en gratitud, en cumplimiento de un voto. Protégele, hija de Zeus, en gratitud por éstos.

De esta manera los dioses eran introducidos en un comprensible esquema de relaciones sociales. Como reza un viejo dicho, «los regalos convencen a los dioses, los regalos reverencian a los reyes»; hacer regalos era quizá el mecanismo más importante de las relaciones sociales en la sociedad homérica. Podría parecer que se deduce que los hombres más ricos podían asegurarse el mayor favor divino, y que podrían librarse del castigo del crimen por medio de ofrendas. Los ricos y los malvados eran muy libres de alimentar tales esperanzas. Pero sus súbditos y sus víctimas podían tomárselo de una manera muy distinta. Siempre existían aquellos que insistían en que los dioses «rechazaban los sacrificios» de los que violaban sus juramentos, y que las modestas ofrendas



UNA PROCESION RUSTICA A DIONISO, en una copa ateniense de ca. 550 a. C. La imagen de un gran sático peludo que muestra un impresionante falo erecto, es llevada por un grupo de chicos de pueblo, uno de los cuales ha trepado sobre la espalda del sátiro. Zarcillos de hiedra y cintas añaden un aire festivo a lo que era probablemente una irreverente ocasión para celebrar al dios del vino y la fertilidad. El sátiro, servidor del dios, es una buena creación de la imaginación del artista griego, con cola y orejas de caballo, descrito frecuentemente como un cobarde lujurioso, pero aquí en efigie en una coyuntura humana de adoración.

de los inocentes eran más aceptables que las hecatombes organizadas por el rico sin ley. Cada uno ofrecía lo que podía de lo que tenía. A un griego no le avergonzaba comentar a los dioses que si fuera un poco más rico (ya que la riqueza era un regalo de los dioses) podría hacer ofrendas mayores. El verdadero significado psicológico de «do ut des» no era la esperanza de soborno, sino el hecho de que permitía que el devoto sintiera que había establecido una relación ordenada, continua y bilateral con el dios.

Religión y sociedad

Los historiadores económicos han descubierto que el moderno concepto de «economía» autónoma no es aplicable a las sociedades antiguas en las que la actividad económica estaba influenciada por innumerables constricciones sociales. Para describir las condiciones de la antigüedad han creado el concepto de economía «integrada». Necesitamos para los griegos un concepto similar de religión integrada. Era un asunto social, práctico, cotidiano. Cada agrupación social formal era también una agrupación religiosa, desde la más pequeña hasta la mayor: una casa era un grupo de personas que veneraban (en el caso ateniense) al mismo Zeus hogareño, mientras los griegos como nación eran los que honraban a los mismos dioses en los santuarios panhelénicos y en los festivales. Pertenecer a un grupo era «compartir el agua lustral» (utilizada para la purificación antes del sacrificio). Los santuarios panhelénicos eran los lugares de reunión, en los que uno podía pavonearse ante una audiencia de toda Grecia.

Quizá el más importante era Delfos, colgado sobre un majestuoso valle en las laderas del monte Parnaso en el centro de Grecia; debía su renombre original al altar del oráculo de Apolo ya mencionado por Homero, pero también se convirtió en la sede de un gran festival atlético. Su rival en importancia, Olimpia, en el territorio de Elide en el Peloponeso, consagrado a Zeus era el hogar de los originales y siempre más prestigiosos juegos, los olímpicos.

Al estar la religión integrada de esta manera, la historia social y religiosa son prácticamente inseparables. En Atenas, por ejemplo, el desarrollo de la democracia trajo consigo una transformación formal de la vida religiosa. Los cultos que las familias aristocráticas habían controlado fueron absorbidos por el calendario público de la ciudad; se establecieron nuevos cultos públicos, libres de la influencia aristocrática; junto a los agrupamientos tradicionales, basados en el parentesco, el grupo local del demos o aldea ganó importancia en la religión igual que lo estaba haciendo en la política. Incluso las asociaciones en las que uno entraba voluntariamente (los clubs del período helenístico, las escuelas filosóficas) estaban dedicadas normalmente al culto de dioses en especial. Como los esclavos, en contraste, no tenían identidad social como



EL ORACULO DE DODONA. Después de Olimpia Dodona era el principal santuario de Zeus, donde él pronunciaba oráculos mediante los susurros de las hojas de sus robles sagrados, o del retumbar de sus calderas de bronce. Estos necesitaban la interpretación de los sacerdotes. Un acercamiento más directo suponía el escribir la pregunta en una tablilla de plomo, como la que se muestra, y recibir la respuesta en el dorso —a menudo «sí» o «no» exclusivamente. En este ejemplo del siglo VI la escritura es *boustrophedon* («como el buey aró»), recorriendo en líneas alternativas desde la izquierda y desde la derecha, Hermon pregunta a qué dios debe dirigirse para conseguir hijos útiles de su esposa Crétea.

grupo, no había una religión esclava distintiva. Al ser así, la vida religiosa de éstos consistía en la humilde participación de los cultos de la casa de sus amos y en unos pocos festivales públicos que derivaban del culto doméstico.

Las metas de la religión eran prácticas y mundanas. Por supuesto, una función importante era guiar al individuo con ritos apropiados de tránsito a través de los grandes pasos del nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte. Muchos festivales públicos en toda Grecia tenían que ver con la preparación de los muchachos como guerreros, y las muchachas como madres. Otra clase numerosa, que incluía la mayoría de los muchos festivales de Deméter, diosa de los cereales y Dioniso dios del vino, estaban relacionados con los acontecimientos del año agrícola. Otros celebraban el orden político; así, por ejemplo, las Panateneas (el festival de «todos los atenienses») y la Sinecia (el festival del sinecismo, unificación política de una ciudad) en Atenas. Las actividades peligrosas como la navegación y la guerra requerían una protección especial de los dioses; había conjuntos de ritos asociados con ellas, e incluso en el período histórico se pensaba que los dioses o los héroes habían intervenido para salvar un barco o apoyar a un ejército muy presionado. Los artesanos recurrían a sus patronos divinos, y era un acontecimiento común en la vida social, judicial e incluso comercial emplazar a los dioses, por medio de rituales de sacrificios, a ser testigos de un juramento. Había sobre todo dos bienes prácticos que todos los griegos anhelaban de los dioses, el consejo profético y la curación. La profecía se obtenía de los oráculos, como el de Apolo en Delfos, de consultar a los especialistas en oráculos con sus libros de profecías o de los adivinos que extraían presagios de las entrañas de los animales sacrificados y del vuelo de los pájaros. Tenía, como vimos más arriba, un papel importante incluso en la vida pública. En cuanto al tipo de pregunta que un particular podía hacer tenemos buenos datos del oráculo de Zeus en Dodona, puesto que perviven algunas de las tablillas de plomo con preguntas:

Heracleidas pregunta al dios si tendrá descendencia de la mujer que tiene ahora.
Lisanias pregunta a Zeus Naios y Dione [cónyuge de Zeus en Dodona] si la criatura de la que Anila está preñada es de él [a menudo era la oscuridad del presente más que la del futuro la que se pedía al dios que iluminara].
Cleotas pregunta si sería beneficioso y ventajoso que él criara ovejas.

En cuanto a la curación, había dioses y héroes sanadores por toda Grecia, y sus altares estaban adornados, como los de los santos católicos con las ofrendas de pacientes agradecidos (frecuentemente representaciones en arcilla del órgano afectado). La técnica más común de curación era la incubación: el paciente pasaba una noche en el templo, y el dios se le aparecía en sueños para llevar a cabo una cura milagrosa, al menos para prescribir un tratamiento. El que más éxito tenía de estos cultos era el de Asclepio en Epidauro del que persiste una inscripción que registra curas milagrosas. Un ejemplar típico cuenta:

Un hombre vino al dios como suplicante, y era tan ciego de un ojo que sólo le quedaban los párpados y no había nada entre ellos, sino que estaba totalmente vacío. Algunas de las personas en el templo se burlaron de su locura al pensar que podía ver cuando no tenía rastro de un ojo sino sólo su lugar. Fue a dormir al templo y se le apareció una visión. Le pareció que el dios hervía una pócima, le separaba los párpados y se la echaba dentro. Cuando llegó el día se marchó, pudiendo ver con ambos ojos.

Todo esto era religión práctica. Hay pocas expresiones de religión no práctica, de preocupación por un mundo distinto de éste. Tras la muerte, según Homero, una especie de fantasma del muerto se desvanece hacia el mundo inferior, para llevar allí una existencia sin alegría, ni acontecimientos, ni significado. (La bienaventuranza y el castigo estaban reservados a unos pocos héroes selectos.) Por tanto, nada de valor pervivía más allá de la pira funeraria. En los tiempos clásicos era normal hacer ofrendas de comida y bebida a los muertos (en Atenas incluso esto era una condición de la herencia; cuando una herencia estaba en litigio tenían lugar indecorosas rivalidades durante el luto), pero no había ninguna teoría clara sobre el más allá y no había esperanzas sustanciales basadas en ellas. Encontramos a menudo en los oradores atenienses la prudente fórmula: «los muertos, si tienen alguna percepción, pensarán...». Había historias en circulación sobre castigo y recompensa en el Hades, pero sólo se creían a medias. En conjunto el tema estaba abierto, como muestran las observaciones de Sócrates en la *Apología* de Platón (41). Había pretensiones más firmes en conexión con ciertos «misterios» o ritos secretos, a los que se entraba por «iniciación» (no una prueba, sino un ritual espectacular y emocionante que duraba varios días). Los misterios más importantes eran los de Deméter y Perséfone en Eleusis cerca de Atenas, que prometían una suerte mejor en el más allá (quizá fiestas eternas), mientras que para los no iniciados «todo sería malo allí» (hacia el siglo v se habían diseñado tormentos específicos para ellos). El culto de Eleusis tenía fama en todo el mundo griego y se habla de él con reverencia, teñida de respeto moral, que muestra que la iniciación de alguna manera era mucho más que una técnica para conseguir tanta felicidad como se pudiera tener en el más allá. Pero los griegos no permitían que tal experiencia les inspirara más que, como mucho, «buenas esperanzas». Incluso aunque muchos atenienses habían sido iniciados, la actitud normal hacia el más allá en Atenas seguía siendo, como hemos visto, de incertidumbre.

El culto de Eleusis se incorporó a la religión pública del estado ateniense. Otros movimientos religiosos más radicales de la edad arcaica desafiaron la integración. A finales del siglo VI Pitágoras enseñaba que las almas emigraban tras la muerte a otros cuerpos, tanto humanos como animales. El comer carne era por ello una abominación, una forma de canibalismo. Como vegetarianos, sus seguidores fueron excluidos de las principales instituciones de la vida social; vivían en comunidades cerradas propias, sujetos a estrictas reglas de conducta. Probablemente por la misma época empezaron a componerse poemas que llevaban el nombre de Orfeo, el cantor mítico. «Orfeo» enseñaba que el hom-



CURACION DIVINA. Relieve dedicado hacia 370 a. C. por Esquino al héroe sanador Amfiarao. El relieve tiene forma de una casa, con los ojos que lo ven todo del dios apareciendo en el tejado. A la derecha, el enfermo duerme en el santuario y es visitado por la serpiente divina que lame su hombro herido. A la izquierda, el dios opera en persona. El hecho de dormir en el santuario (incubación) provocaba psicológicamente sueños que garantizaban la curación, y éstos, con alguna asistencia práctica, podían conseguir en algunas ocasiones curas reales.

bre era un ser culpable y poluto. La raza humana como conjunto descendía de «antepasados injustos», los Titanes malvados que desmembraron y se comieron al joven dios Dioniso. Para el orfismo, como para el pitagorismo, comer carne era una corrupción subsiguiente repetida día a día. El alma requería «purificación» de estas infecciones, o pagaría la penalización en la siguiente encarnación o en la siguiente vida. En estos dos monumentos interconectados (bien ilustrados para nosotros por el poema *Purificaciones* de Empédocles) encontramos una serie de fenómenos atípicos de la religión griega: ascetismo, preocupación por el más allá, rechazo de la sociedad profana, concepción de una especial forma de vida religiosa, doctrinas sobre culpa y redención. Heródoto creía que Pitágoras había importado sus doctrinas de Egipto, y no se puede excluir la influencia exterior; otro factor importante era sin duda el creciente individualismo de la sociedad griega arcaica, que relajó los lazos de parentesco tradicionales y fomentó la búsqueda de la salvación individual. Parece que

alguna de estas ideas afectaron al culto de Eleusis, y hubo una importante influencia pitagórica sobre Platón. Pero fue en los aledaños del mundo griego, especialmente en Italia y Sicilia, donde dichos movimientos tuvieron más adeptos y siguieron siendo fenómenos marginales.

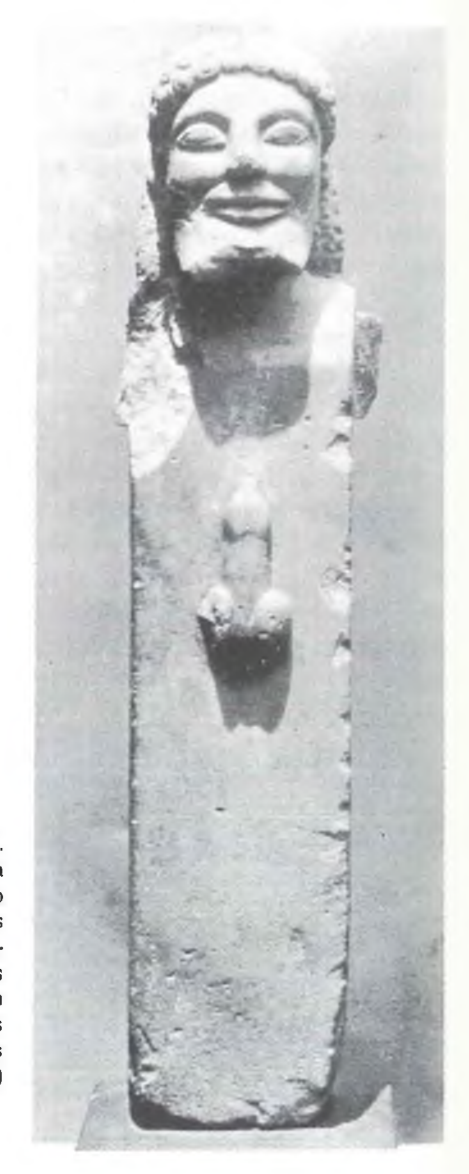
Un acercamiento anormal, no a la vida próxima sino a ésta, era el que ofrecían especialmente a las mujeres, ciertas formas del culto de Dioniso (magníficamente representadas en las *Bacantes* de Eurípides). En el mito y en la literatura se representa a Dioniso como un intruso, un extranjero de Lidia, y los estudiosos suelen creer que su culto se había introducido en Grecia en alguna fecha dentro de la memoria popular. El desciframiento de las tablillas del lineal B mostró que se le conocía ya casi seguro en los tiempos micénicos, y hoy parece que el mito de la llegada de Dioniso no es el recuerdo de un hecho histórico, sino una forma de decir algo acerca de su naturaleza. Dioniso Baco tenía que ser un intruso porque la irresponsabilidad arrebatada que brindaba a las mujeres fue única en la religión griega. Todos los festivales para mujeres eran un alivio del confinamiento doméstico, y la mayoría de ellos acarreaban una especie de repudio temporal de la autoridad del macho (la fantasía de Aristófanes *Mujeres en las Tesmoforias* tiene una base real); pero su contenido era austero, y de alguna manera estaban relacionados con la función propia de la mujer de ser un ser fértil (lo cual las permitía aumentar la fertilidad de las cosechas, por simpatía). Por el contrario, las seguidoras de Dioniso Baco paraban sus telares y abandonaban a sus hijos para seguir al apuesto dios a los montes. Allí, como «ménades» bailaban, alborotaban e incluso (se dice) despedazaban animales y se los comían crudos. Incluso en los estados griegos en que no se practicaba esta huida a los montes, tenía lugar alguna forma de danza arrebatada de las mujeres en honor de Dioniso Baco. Pero si esto era una liberación sólo tenía carácter temporal, y de hecho de gran manera aumentaban la dependencia, puesto que confirmaba la creencia de que la mujer era un ser voluble e irracional que necesitaba un control ajustado. De esta forma se podía compaginar el menadismo con la religión pública. El éxtasis báquico macho, por otra parte, parece haber estado confinado durante largo tiempo a asociaciones privadas de mala reputación. (En su momento, su espacio fue ocupado por el orfismo, otro movimiento marginal, que le dio un nuevo significado escatológico.)

Es difícil resumir las actitudes griegas hacia sus dioses. Una gran parte depende del tipo de prueba que se escoja. Los altos géneros literarios tienden a ofrecer un punto de vista pesimista. A menudo subrayan el abismo infranqueable entre los dioses sagrados y el hombre mezquino, condenado y miserable. La preocupación de los dioses por los mortales, criaturas de un día, es necesariamente limitada, y rigen el universo para su conveniencia, no para la nuestra. Los sufrimientos les llegan incluso a los hombres más fuertes, sabios y piadosos; apenas se sabe por qué, pero «nada de esto es ajeno a Zeus». Los poetas que escribían este tipo de cosas no estaban tratando de embaucar a los dioses, sino de describir lo que, llevado al límite, es la vida de los humanos.

Los dioses pueden aparecer como seres desconsolados porque la vida en sí misma es brutal, y para los griegos no había otro poder que el de los dioses, ni otro mal al que atacar por la iniquidad de las cosas. Pero como no todo el mundo se preocupaba por ver las peores posibilidades de la vida tan de cerca, siempre quedaba sitio para una visión más optimista. De acuerdo con Zeus en la *Odisea,* los hombres son responsables de sus propias desgracias; no sólo los dioses no les atacan, sino que les salvan de sí mismos en la medida en que pueden. Esta cómoda doctrina fue recogida por el ateniense poeta y político Solón y se convirtió en la nota clave de la religión cívica ateniense. Oyera lo que oyera en el teatro trágico, el ateniense no dudaba en la vida cotidiana que los dioses estaban de su lado en general. Hacia su propia Atenea, los atenienses sentían a menudo claramente un afecto genuinamente cálido. Los poetas cómicos podían incluso burlarse humorísticamente de ciertos dioses. ¿Cómo podía uno evitar divertirse con Hermes, en el mito un alegre sinvergüenza ladrón, en imagen poco más que un falo erecto enorme? No había nada de irreligioso en esa risa, expresión de una piedad relajada y sin amenazas. Como hemos visto, el ambiente del culto era festivo, y las dedicatorias expresan gratitud y fe: una del siglo VII, por ejemplo, del distrito de Hera, Samos, fue colocada «en agradecimiento por una gran bondad». El esplendor divino, que se realzaba en la alta literatura para poner en contraste la oscuridad humana, también podía admirarse en sí mismo. En el arte y la poesía está claro (en



DANZA A DIONISO, en una copa ateniense del pintor Macron de ca. 400 a. C. El dios es adorado como una columna vestida, con un cabeza esculpida en la parte superior adornada con parras y extraños globos. Las mujeres ejecutan la danza estática de las ménades —una a la izquierda portando el tirso, vara de hinojo, con hojas de hiedra envueltas alrededor de un extremo.



UN HERMES DE SIFNOS, de finales del siglo VI a. C. Los hermes eran pilares de piedra coronados por la cabeza del dios Hermes y generalmente con un falo erecto esculpido en el frente. Del bloque de los hombros podían colgar guirnaldas o vestiduras. Estaban colocados en los caminos, en las esquinas de las calles y en otros lugares públicos importantes para recabar la adoración y ofrecer su protección a los viajeros. Este tipo de monumento fue usado más tarde para otras divinidades (Heracles, Dioniso, Pan) y en la época romana para bustos de retratos.

especial en los *Himnos homéricos*) que los griegos se regocijaban con la gracia y esplendor de los inmortales. Eran figuras maravillosas; sus hazañas y amores les parecían tan fascinantes como las de las estrellas de cine actuales. La literatura trágica no era, por tanto, la simple expresión de una visión trágica del mundo compartida de forma general. (Y hay, desde luego, mucha variedad en las actitudes incluso en el seno de la tragedia.) Por el contrario, a menudo aumentaba su efecto poniendo a prueba creencias populares optimistas, como la de la justicia de los dioses, en los casos extremos. El coro del *Hipólito* de Eurípides, comenta, cuando se enfrenta con la caída del más virtuoso de los

hombres: «El interés de los hombres en "pensar en los dioses" es un gran alivio para mí del dolor. Muy dentro de mí tengo la esperanza de entenderlo; pero cuando miro a mi alrededor lo que los hombres hacen y cómo se lo pasan no puedo entender.»

Las religiones tradicionales, locales y mitológicas como la griega están pensadas para durar poco tiempo. Las religiones internacionales proselitistas basadas en libros y doctrinas las barren. Sin embargo, la religión griega duró más de mil años, y pudo ser así precisamente a causa de su falta de precisión doctrinal. La crítica empezó en el siglo VI con Jenófanes, que dijo que «Homero y Hesíodo achacaron a los dioses todo lo que entre los hombres es una vergüenza y una desgracia: robo, adulterio, engañar a los demás». Pero era fácil oponerse a la objeción reescribiendo mitos embarazosos (como hizo Píndaro en la *Olímpica* 1), interpretándolos alegóricamente o simplemente negándose a creer en ellos (como Platón). Jenófanes siguió criticando las concepciones antropomórficas de la deidad: los etíopes representaban a sus dioses negros y con nariz fuerte como eran ellos mismos, y si las vacas tuvieran manos representarían a los dioses como vacas. Declaró que el dios era en realidad una mente simple sin cuerpo. Otros filósofos presocráticos ya habían desterrado por deducción a los dioses antropomorfos —para ellos lo divino era cierta fuerza primera o principio del mundo— y estaban dispuestos a explicar todos los fenómenos observables en términos de leyes naturales: así se le robó el rayo a Zeus. A partir de entonces no parece que ningún filósofo haya creído en la realidad literal de deidades como las de Homero, de forma humana y conducta errática. Sin embargo, no hay pruebas de que, cuando empezaron a destacar estas ideas, causaran escándalo. Pero a finales del siglo V hubo una especie de crisis religiosa en Atenas. El sofista Protágoras anunció: «Sobre los dioses no puedo afirmar si existen o no»; otros sofistas especularon sobre por qué los hombres habían llegado a creer en la deidad, y es posible que Anaxágoras, el dirigente científico de la época, fuera ateo. Los hombres empezaron a darse cuenta de las implicaciones morales de las explicaciones físicas de los científicos sobre el mundo, que dejaban a los dioses sin poder para intervenir en defensa de sus ritos. En las *Nubes* de Aristófanes queda claro que se veía a la religión tradicional amenazada, y junto a ella, fundamentalmente, la moralidad social tradicional. Las fuentes posteriores hablan de una persecución de intelectuales en esta época; los detalles son inciertos, pero es sintomático que uno de los cargos de que se acusó a Sócrates fue «no reconocer a los dioses que la ciudad reconoce».

Pero —no sabemos muy bien cómo— la crisis fue superada. El ateísmo explícito siguió siendo algo virtualmente desconocido. Se dejó de considerar la investigación científica como amenazante: incluso si Zeus no lanzaba los rayos con su propia mano, ¿no podía estar acaso trabajando con los mecanismos postulados por los físicos? Los filósofos no podían aceptar a los olímpicos orgiásticos de la mitología, puesto que ahora era axiomático que todo dios había de ser sabiduría y bondad en su totalidad, pero no tenían ningún

deseo (y el que menos el influyente y conservador Platón) de renunciar a lo divino. Por tanto, el compromiso era posible. Uno podía no creer exactamente en los dioses tradicionales tal y como estaban descritos y retratados, pero sí en lo divino y en la piedad, y no había razón para no rendir homenaje al principio divino a través de las formas del culto santificadas por la tradición. Incluso muchos filósofos llegaron a acuerdos con una creencia tradicional tan problemática como la adivinación.

La institución del culto al soberano ha sido considerada a menudo como síntoma de una religión en decadencia. Primero se rindió, que sepamos, al general espartano Lisandro por los samios, a fines del siglo v, y más tarde a Alejandro y muchos reyes helenísticos. Desde luego, se trataba de un cambio radical, pero la verdadera condición previa para ello no era una pérdida de fe, sino de libertad política. En una democracia autónoma o incluso en una oligarquía no había espacio para hombres-dioses. Los reyes divinos no suplantaban a los viejos dioses, sino que ocupaban un lugar junto a ellos; tenían poco en común con, digamos, Asclepio, pero eran tan distintos de Zeus el Rey o Zeus el Salvador. Los dioses seguían vivos. La religión tradicional aún pudo en el siglo II a. C. ganar la devoción más enfervorecida de un hombre tan culto como Plutarco. Todavía era la vieja religión cuando fue vencida por fin por el cristianismo.

BIBLIOGRAFIA

Afortunadamente el conjunto del tema ha sido tratado recientemente en una obra maestra de vivas enseñanzas, W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart, 1977; trad. al inglés, Oxford, 1985). Esta es con mucho el mejor punto de partida para casi todos los aspectos explicados aquí. Hay un estudio más corto, el de W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods* (Londres, 1950); hay una introducción concisa a aspectos parciales en M. P. Nilsson, *Greek Popular Religion* (Columbia, 1940; publicado en rústica como *Greek Folk Religion*); H. W. Pare, *Greek Oracles* (Londres, 1967).

Libros de fuentes: J. Ferguson, *Greek and Roman Religion: a Source Book* (New Jersey, 1980), contiene algo de material clásico, pero mezclado con muchas más cosas; F. C. Grant (ed.), *Hellenistic Religions* (Indianápolis, 1953) es excelente para datos sobre el postclasicismo. Hay una traducción en prosa de dos importantes textos, la *Teogonía* de Hesíodo y los *Himnos homéricos,* en H. G. Evelyn-White, *Hesiod, the Homeric Hymns and Homerica,* Loeb Classical Library (Harvard, 1914, y muchas reediciones).

Algunas obras especialmente provocativas en cuanto a acercamiento o perspectiva son: W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley, 1979), sobre la psicodinámica del rito, buscando paralelos con ritos animales; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951), trata de más amplios temas; un clásico: P. Friedrich, *The Meaning of Aphrodite* (Chicago, 1978); J. Griffin, *Homer on Life and Death* (Oxford, 1980), capítulos 1, 5 y 6; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley, 2.ª ed., 1984); W. F. Otto, *The Homeric Gods,* trad. por M. Hadas (Londres, 1955), una afirmación potente de la verdad y el valor de la religión griega; y una colección (ed. por R. L. Gordon), *Myth, Religion and Society: Structuralist Essays* (Cambridge, 1981) y otras obras de la misma escuela de los que proporcionamos relación. E. Rohde, *Psyche,* trad. por W. B. Hillis (Londres, 1925) sobre el alma, la inmortalidad, Dioniso, está hoy

muy pasado en cuanto a la teoría, pero aún no superado en enseñanzas y fuerza. Dos libros recientes valiosos por sus descripciones plenas y despiertas son J. D. Mikalson, *Athenian Popular Religion* (North Carolina, 1983), más bien sobre actitudes, no sobre actos, y W. K. Pritchett, *The Greek State at War,* parte III, *Religion* (Berkeley, 1979). La mejor introducción a la actitud hacia la adivinación es A. D. Nock, «Religious Attitudes of Ancient Greeks» en sus *Essays on Religion and the Ancient World,* ed. por Z. Stewart (Oxford, 1972). Sobre ciencia y religión hay un brillante estudio de G. E. R. Lloyd, *Magic Reason and Experience* (Cambridge, 1979). B. F. Meyer y E. P. Sandres (eds.) *Jewish and Christian Self-Definition* III: *Self Definition in the Greco-Roman World* (Londres, 1982) contiene estudios expertos sobre el movimiento órfico/pitagórico y sobre el culto dionisíaco.

Sobre temas particulares tenemos:

J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul* (Princeton, 1983).
W. Burkert, *Homo Necans,* trad. por P. Bing (Berkeley, 1983), sobre el sacrificio.
E. R. Dodds, ed. de Eurípides, *Bacantes* (Oxford, 1960[2]) (sobre Dioniso).
E. J. y L. Edelstein, *Asclepius* (Baltimore, 1945).
L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States,* 5 vols. (Oxford, 1896-1909) y *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality* (Oxford, 1921) son todavía obras de consulta útiles.
A.-J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks* (Berkeley, 1954).
W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (Londres, 1935).
D. C. Kurtz y J. Boardman, *Greek Burial Customs* (Londres, 1971).
I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus* (Berkeley, 1941).
G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton, 1961).
M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion* (Lund, 1951[2]) es comprensiva, pero anterior al desciframiento de la tablilla lineal B.
——, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece* (Lund, 1951).
H. W. Parke y D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle* (Oxford, 1956[2]).
H. W. Parke, *Festivals of the Athenians* (Londres, 1977).
Robert Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford, 1983).
H. S. Versnel (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (Leiden, 1981) incluye estudios sobre oraciones y ofrendas votivas.
G. Zuntz, *Persephone* (Oxford, 1971) sobre las creencias escatológicas en la Italia griega y en Sicilia.
Le Sacrifice dans l'antiquité, Entretiens sur l'antiquité classique, XXVII, Fondation Hardt (Ginebra, 1981); varios estudios están en inglés.

En español:

J. García López, *La religión griega,* Madrid, Istmo, 1975, 375 pp.
E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional,* Madrid, Alianza, 1980, 220 pp.
E. Rohde, *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos,* Barcelona, Labor, 1973, 2 vols. Obra clásica.
W. Otto, *Los dioses de Grecia,* Buenos Aires, EUDEBA, 1973, 245 pp.
M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas.* I *De la Prehistoria a los misterios de Eleusis,* Madrid, Cristiandad, 1980, 190 pp.
M. P. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega,* Madrid, Gredos, 1953, 238 pp.

12

Arte y arquitectura griegos

John Boardman

Introducción: el carácter griego

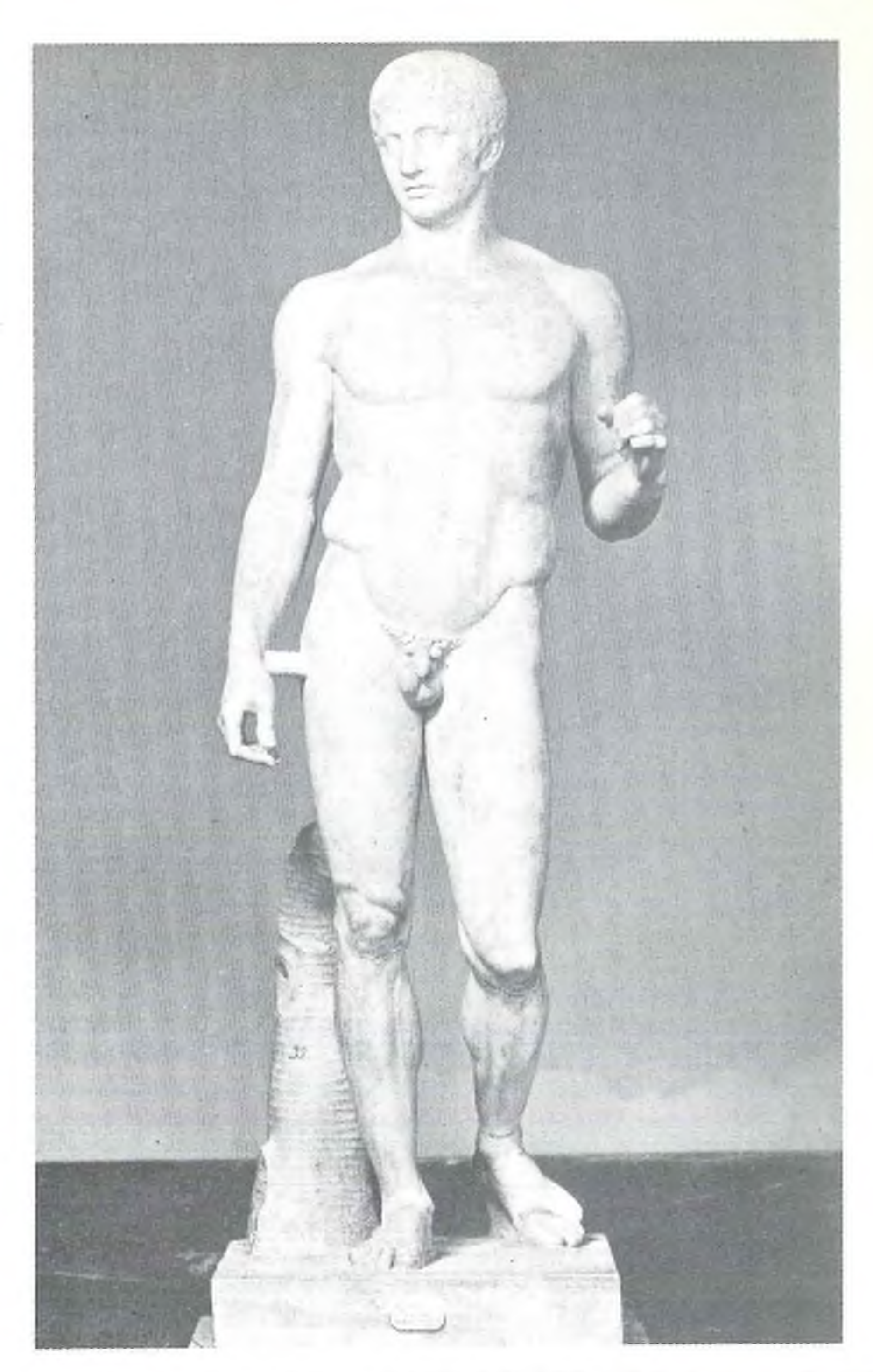
Las artes del mundo occidental han estado dominadas por el arte de los griegos. Incluso las artes alternativas de la Europa celta o de las estepas asiáticas tenían infiltraciones de la imaginería clásica. Aunque este hecho nos facilita el aislar las características que distinguen el arte griego de las artes de otras culturas, contemporáneas o posteriores, también ha dificultado probablemente tasarlo en su justo término, juzgar su papel y la respuesta de aquellos para los que se hizo realidad, y valorar justamente sus profundas innovaciones. Y el intento de definir sus características puede también no ser todo lo justo que debiera con otro fenómeno notable, la rapidez de su evolución de la abstracción virtual al realismo; a la vez, si su historia *está* definida en términos tan escuetos también podemos olvidar otras cualidades fundamentales: su materia temática tan poco usual (para la antigüedad) y su preocupación por la forma y la proporción.

La materia temática del arte griego era esencialmente el hombre (y en menor grado la mujer). Incluso cuando trabajaba en formas cuasi abstractas y geometrizadas los principales temas del artista eran humanos, y esto sigue siendo cierto cuando sus técnicas le permiten imitar de cerca, o incluso mejorar, la naturaleza. Las acciones y las aspiraciones del hombre están representadas en el arte griego por figuras de dioses o héroes más a menudo que de mortales, y a menudo en situaciones que, aunque vestidas y amuebladas por su propio mundo, pertenecían a su pasado heroico. Los dioses y los héroes eran sus antepasados; se parecían a los hombres y se comportaban como hombres. Una imagen del mito heroico llevaba un mensaje narrativo simple, pero igualmente podía reflejar los problemas o éxitos mortales y contemporáneos, tan seguramente como los dramaturgos áticos exploraban los problemas de la

sociedad contemporánea a través de sus versiones dramatizadas de las historias de Troya o los héroes. Un dios en el arte griego tenía el cuerpo y la presencia de un perfecto atleta mortal: una diosa, la de una mujer hermosa, o al menos resuelta, sabia y maternal. Los rasgos sobrenaturales —respiración de fuego, pluralidad de miembros, hibridismo— son evitados, excepto en historias y descripciones de lo que es virtualmente un cuento popular atemporal. Los monstruos son notablemente plausibles: podemos creer en los centauros. Y, aunque borrosos, están ahí para luchar con ellos, más que para amenazar o aterrorizar. La petrificante cabeza de la Gorgona evoluciona desde una máscara de león oriental a la cabeza de una mujer hermosa con mechones que son serpientes, no por eso menos mortales. Los animales son secundarios, decorativos, o, en el mejor de los casos, la expresión de la dependencia del hombre de la fertilidad de sus animales, o son utilizados en parábolas sobre el comportamiento humano: la concepción de Aquiles como león y de las criaturas hablantes de Esopo es tan familiar en el arte como en la literatura, aunque reconocido menos fácilmente. En este tipo de arte el paisaje no es menos importante que el mobiliario. Sitúese todo esto junto al arte egipcio o del Oriente próximo, obsesionados con lo demoníaco o los ritos de la corte, el templo o la tumba, y júzguese la diferencia.

Hacia 500 a. C., en poco más de 200 años, la presentación del hombre por el artista griego había progresado de una composición de partes geométricas a una imagen tan detallada y plausible como cualquiera de las de Egipto o el Oriente próximo. A esta imagen le añadió vida, y la imagen basada en un modelo y sobre lo que sabía o le habían enseñado de la representación del hombre se transformó en lo que ahora miraba y buscaba deliberadamente copiar. El arte que había ofrecido símbolos del mundo natural, ahora escogía imitarlo. La imaginación empezó a sustituir al símbolo convencional: el artista empezó a crear réplicas de hombres tan hábilmente como el poeta exploraba sus temores y esperanzas, con la angustia de algunos filósofos que descubrían un deseo de engañar.

Las imágenes eran de hombres, del cuerpo del varón, y en general desnudo. En la Grecia clásica los atletas se ejercitaban desnudos, los guerreros podían luchar casi desnudos, y en la vida cotidiana el joven varón desvestido tuvo que ser una visión bastante común. Los artistas no necesitaban buscar modelos desnudos para sus figuras atléticas idealizadas; habían crecido en una sociedad en la que el desnudo masculino era común y en la que se admiraba un cuerpo bien desarrollado. El extranjero encontraba desagradable este comportamiento, y el artista extranjero pintaba la desnudez principalmente con motivos religiosos, eróticos o patéticos. El interés del artista griego en el macho desnudo puede haber exagerado lo que él veía a su alrededor, pero no era un invento estético consciente por su parte. La imagen del «desnudo heroico» puede proceder de la Grecia clásica, pero el concepto no. Los griegos posteriores y los romanos utilizaron tipos desnudos griegos para mortales hechos héroes o dioses, y el género nos es familiar a partir de su revitalización neoclásica, en temas



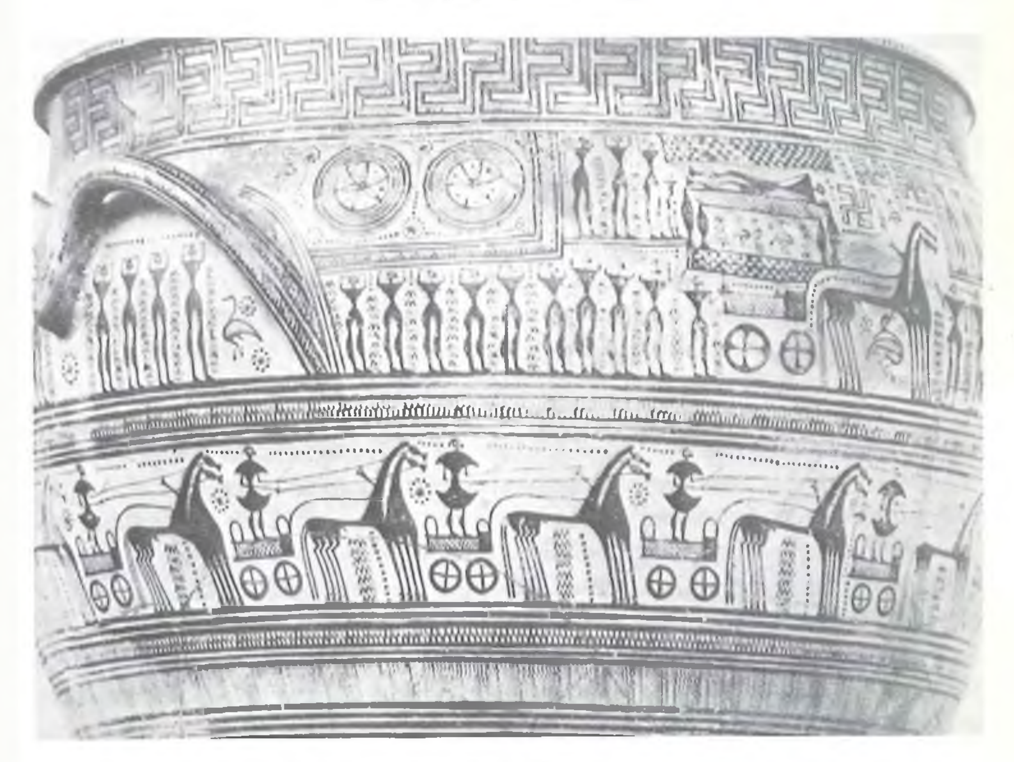
EL HOMBRE IDEAL. El Doríforo (portador de la lanza) de Policleto. Copia romana en mármol del original griego en bronce de ca. 440 a. C. El original fue conocido como el «canon» y fue utilizado por el artista para exponer sus puntos de vista sobre las proporciones ideales de la figura humana. El tipo difería del de Fidias (el del Partenón) y fue en su conjunto el más influyente durante la antigüedad. El tronco de árbol y la pieza de sujeción son añadidos de los copistas.

que van de Voltaire a Napoleón, de Beethoven a Mussolini. Para nosotros no es natural en la vida, pero hemos aprendido a aceptarlo en el arte. En Grecia clásica no era extraño en la vida, y no requería ni excusas ni explicaciones en el arte.

Medimos en pies el mundo a nuestro entorno, incluyéndonos a nosotros mismos. El cuerpo humano es lo natural, referencia común para medidas, y el mundo no griego ha diseñado complicados sistemas de medición interrelacionando la anchura del dedo, de la palma, la longitud del antebrazo (cúbito), el pie, etc., en proporción y múltiplos que lo aproximan a la naturaleza. Antes de que la vida fuera modelo, si el artista deseaba trazar una figura humana a cualquier escala para preparar su escultura, por ejemplo, recurría a la jerarquía de la medida, y en Egipto esto estaba racionalizado en una simple cuadrícula sobre la que el cuerpo humano podía ser dibujado de una manera plausible. Esto llamó la atención de los griegos, pero pronto les importó menos la medición ideal absoluta que la proporción, y buscaron expresar una base teórica de ese ideal. Policleto, el escultor del siglo V, escribió un libro sobre el tema que ilustró con una estatua (su Doríforo o canon, «regla»). Expresó sus puntos de vista sobre la *symmetria,* la mensurabilidad de las partes de nuestro cuerpo. La noción parece mecánica, pero sus estatuas, que sólo conocemos por copias, tenían tanto aspecto vivo como las de sus contemporáneos. Este principio de control del arte griego aparece con sutileza no menor en la arquitectura. Está probado por las formas de los jarrones, por la articulación de su decoración, por la adecuación del tamaño de un motivo y su situación en su campo. Determinó la forma y decoración de un jarrón geométrico del siglo XVIII no menos que los frontones del Partenón. El desafío en el arte griego que garantizaba el movimiento y el progreso era el deseo de conciliar lo que pudieran parecer contrarios irreconciliables, el sentido instintivo de modelo y proporción y la conciencia creciente de lo que podría expresarse a través de una representación más fiel de las formas naturales.

Estímulos y orígenes

El primer estímulo para el progreso y la fe en el futuro es el conocimiento y la comprensión del pasado. El griego del siglo IX a. C., que vivía en un país escasamente poblado, de manera que rara vez se alzaba por encima de la austeridad, tenía a su alrededor la evidencia de la civilización de sus predecesores, los micenos y minoicos de la era del bronce. Las inmensas piedras de sus ciudadelas habían sido juntadas por gigantes. El oro y el marfil de sus desiertos lugares y cementerios mostraban por dónde habían andado los dioses con los hombres, y donde deberían, por tanto, seguirse venerando los dioses. Las técnicas del pasado se habían perdido cuando se hundió la sociedad palaciega de la era del bronce. Había una supervivencia física, y cierta supervivencia cultural, sobre todo en zonas menos agitadas por la ruptura del mundo



CORTEJO FUNERARIO, dibujado en un vaso geométrico ateniense de ca. 740 a. C. Con los más simples convencionalismos pictóricos el artista traza una complicada escena de plañideras (debajo del asa y detrás del carro), hombres y un niño arriba, con la mortaja ajedrezada colocada en su lecho funerario, por encima del muerto, que descansa en el carro para su viaje hacia el sepulcro. Delante de los caballos hay guerreros. Este era un gran funeral, y decoraba un gran vaso (123 cm de alto) que se utilizó como indicativo de sepulcro.

antiguo, como Creta, pero en conjunto estos rasgos de su pasado se mantenían más como un desafío que como un modelo copiable, y aunque podemos descubrir en el micénico algo de aquellas cualidades que distinguieron más tarde al arte griego, físicamente hay un nuevo inicio práctico, un renacimiento. Se había alimentado de modelos formales que derivaban sobre todo del viejo repertorio, pero éstos se ejecutaban con una nueva disciplina y un nuevo equilibrio. Al arte griego se le había dado una falsa salida en la edad de bronce por las formas dominantes de los minoicos no griegos. Afortunadamente, las nuevas artes geométricas de Grecia pudieron responder de manera distinta y aprovechando la inspiración extranjera.

El estilo está representado de la manera más precisa por los jarrones pintados, pero también se puede ver en el trabajo en metal. Los artistas protogeométricos (principalmente los del siglo x) habían sometido los modelos curvilíneos libres del pasado a la autoridad del compás. Los modelos rectilíneos —meandro, zig-zag, esvástica— proporcionaron los temas principales en el arte geométrico (siglos IX a VIII) y junto a ellos se insinuaban en trazos simples

temas —una plañidera en un jarrón funerario, el prestigioso símbolo del caballo, bandas sobre modelos de cuerpos de animales. Después de escasamente una generación de experimentación con escenas con figuras humanas, algunas en acción, el maestro ateniense del Dipilón podía ofrecer en sus jarrones el planteamiento clásico del arte geométrico, paneles de plantillas que son resueltas en figuras de enlutados y el muerto en el ritual de exponer *(prothesis)* y enterrar al fallecido. Se puede ver claro que las escenas no son otras que las de la práctica contemporánea. Las siluetas de las figuras, compuestas de modelos esquemáticos geométricos, pueden dar el paso de ser símbolos humanos por algunas expresiones de su comportamiento, matizados por gestos o dibujos, pero hacía falta algo más para trasladar este arte a un medio de expresión narrativa mayor.

Quizá no se había roto nunca el contacto con las costas orientales del Mediterráneo. La ruta creto-chipriota parecía firmemente establecida, y vía Chipre, sin duda, los exploradores levantinos trajeron los elementos exóticos que empezaron a aparecer incluso en la Grecia protogeométrica. En el siglo IX los fenicios fundaron su ciudad en Chipre, Citie, pero parece que se dejó a los griegos, de Eubea y las islas, garantizar el comercio con el Egeo estableciendo su propio emporio en la desembocadura del Orontes, en Siria (Al Mina) hacia fines de siglo. Este modelo de comercio fue seguido en los siglos siguientes en Isquia, en Italia y en Naucratis, en Egipto.

Las mercancías de Oriente y los artesanos orientales (ya que las técnicas sofisticadas no pueden ser aprendidas por la sola observación de sus productos) trajeron a Grecia estilos extranjeros y técnicas perdidas desde hacía mucho del manejo de materiales preciosos y extranjeros como el marfil. A lo largo del siglo VIII las técnicas orientalizantes en Grecia, especialmente en Atenas y Creta, se practicaban al lado de la geometría nativa, con pocas influencias mutuas por la vecindad. Pero gradualmente los escudos de bronce orientalizantes hechos para la caverna del Ida en Creta admitieron motivos griegos; gradualmente la joyería ática y cretense geometrizó sus formas y modelos; gradualmente las técnicas orientales así como los modelos fueron admitidos entre las formas nativas, mientras los temas orientales eran helenizados, como la diosa desnuda de marfil (Astarté) que adquirió en Atica un sombrero de modelo de meandro y un físico ataviado a la griega.

Los dones del este al artista griego fueron múltiples. El solo ejemplo de un arte dedicado a la decoración de figuras y animales tiene que haber animado al artista a desarrollar la decoración de figuras en su idioma nativo, geométrico, aun cuando esas formas angulares no eran en absoluto extrañas al arte oriental. Los bronces y marfiles orientales incisos mostraron cómo se podían añadir detalles a las figuras en silueta, proporcionando una posibilidad de definición más acertada en la indumentaria y la acción, y en un momento dado en la diferenciación de las figuras que fue más allá de la diferenciación de sexos. En la pintura de jarrones esto produjo la técnica de incisos de figuras negras miniaturistas de Corinto de hacia fines del siglo VIII, pero algunos talle-

res del Atica y las islas se adhirieron a figuras más grandes dibujadas de perfil con detalles lineales, productos sobre todo del siglo VII.

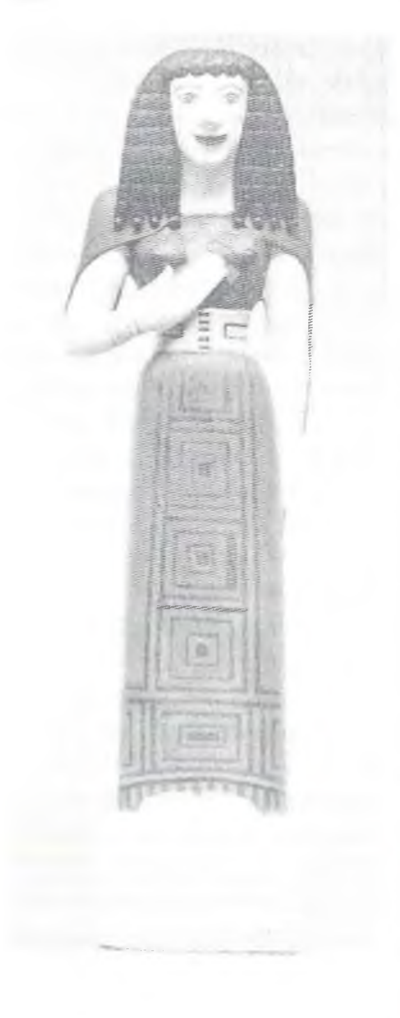
Los animales y la decoración de frisos de animales de los orientales eran familiares para los griegos, y en algunos centros se hicieron dominantes a expensas de la figura humana o de la decoración abstracta. Los frisos de animales se mantuvieron durante tiempo como marca del estilo oriental, incluso mucho después de que se olvidara su origen. Los animales patrullaron por los jarrones corintios, áticos posteriores y griegos orientales hasta bien entrado el siglo VI. La vida salvaje animal tampoco era desconocida, pero en parte se había deslizado del repertorio a partir de la edad de bronce. Los leones no existían en la Grecia continental, excepto quizá muy al norte, y se les tachaba de monstruos, como las esfinges o los grifos, ambos bien conocidos de los artistas de la edad de bronce. Se pudo añadir un híbrido griego, el centauro, y nuevos monstruos míticos creados a partir de modelos del este —la quimera, la gorgona— para describir criaturas de la historia cantada que no tenían imagen.

Donde los griegos preferían los frisos o paneles geométricos el este tenía modelos curvilíneos o florales. Este crecimiento nuevo y fértil no llegó a desalojar al geométrico, y estaba él mismo sujeto a la disciplina griega a lo largo del siglo VII, hasta que los frisos de loto y palmera, superponiendo hojas (que se hacían ovas y *fasces*) y lianas, se convirtieron en parte integrante del diseño griego clásico a cualquier escala, desde la joyería a la arquitectura de los templos. Y aún más importante es que las nuevas técnicas permitieron que se crearan escenas de acción narrativa que pudieran decir más que ritos mortuorios o aventuras, y abrieron el camino de la narración pictórica del mito.

Los estímulos orientalizantes continuaron surtiendo efecto distintivo, aunque en disminución, durante los siglos VII y VI, y el papel de los fenicios y de lo que traían de Oriente fue asumido por el ejemplo de las artes egipcia, asiria, babilónica y persa. A veces no conducían a ningún sitio o servían más para estereotipar que para acelerar nuevas formas, pero fueron más que meros catalizadores, y durante este período de formación las características coherentes y naturales del arte griego se muestran más claramente en lo que los artistas escogieron y lo que rechazaron de los muchos modelos nuevos, técnicas y materiales con los que se familiarizaron.

El estilo arcaico

El arcaísmo en el arte griego llegó hasta el siglo V. Hasta ese momento su curso fue rápido pero, excepto en cierta explotación de medios poco usuales, como la pintura de jarrones y la escultura arquitectónica, no era muy distinto el de otras culturas, y no mostraba muchas perspectivas de lo que había de ser luego. Retrospectivamente podemos intentar afirmar la inevitabilidad de la revolución en la que se acomodó el siglo V. Las semillas estaban ahí, pero también lo estaban en el arte de los asirios y egipcios. En otros artes los griegos ya habían



LA ESTATUILLA DE AUXERRE (izquierda). La escultura del siglo VII es maciza con formas angulares acentuadas. Solamente se usó el mármol en la segunda mitad del siglo, en figuras de tamaño natural o colosal. Esta es una de las últimas (ca. 625 a. C.) de las figuras más pequeñas (65 cm. de alto) de estilo «Dedálico», esculpida en blanca piedra caliza. La talla que mostramos ha sido pintada como se cree que sería el color original. Tuvo que haber mucha escultura en madera durante este período.

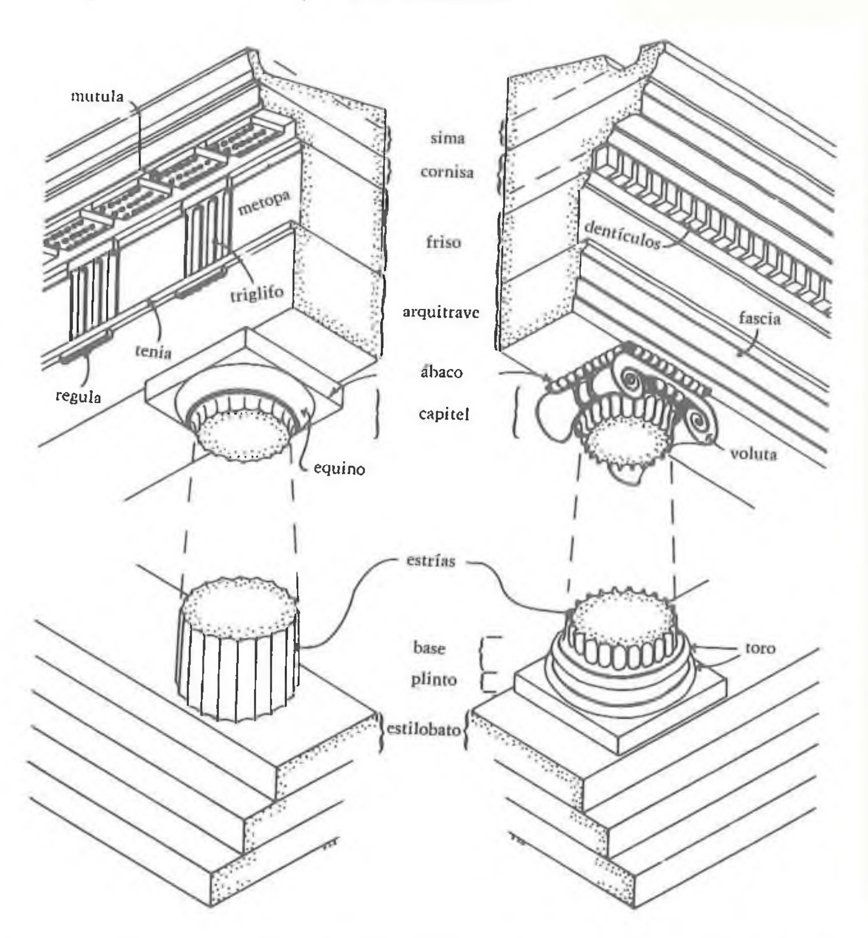
UN KOUROS (derecha) —indicativo de sepulcro ca. 530 a. C. de Ceos. Los *kouroi,* y su equivalente femenino las *korai* pueden servir como indicativos de sepulcro u ofrendas votivas. La anatomía, audazmente imitada, recuerda la naturaleza sin copiarla, y la figura está realmente equilibrada, un pie delante del otro.

explorado nuevos campos en la narrativa y la lírica. El artista, quizá, iba rezagado con respecto al poeta y al filósofo, pero estaba inspirado por el mismo espíritu de investigación, y fuera su desmantelamiento de las convenciones arcaicas inevitable o accidental, fue claramente menos sorprendente en Grecia de lo que hubiera sido en cualquier otro lugar del mundo antiguo.

El arte griego arcaico tenía muchos convencionalismos, y la mayoría de sus convenciones dependían en grado variable de las artes extranjeras. Generalmente era en estos ensayos orientalizantes estrictamente donde el progreso era más lento y el incentivo de cambio menos urgente. Un ejemplo es el trabajo del metal: el tipo de caldero oriental completamente redondeado con adhesión de animales fundidos, tuvo una vida más larga que sus predecesores geométricos, los grandes calderos de trípode (a pesar de que fue la forma geométrica la que sobrevivió en Grecia para ofrendas votivas o premios prestigiosos). Las cabezas de grifo que decoraban muchos de los calderos, y que constituyeron dedicatorias favoritas en los santuarios griegos, pudieron adquirir una nueva elegancia serpentina en manos griegas, pero siguen siendo reconocibles como criaturas importadas del este a finales del siglo VIII. Sin embargo, estas vasijas animaron a los artistas griegos a desarrollar otros tipos de adhesivos fundidos para jarrones y utensilios, y aunque también éstos deben algo a lo extranjero, éste era un género con posibilidades mayores.

Un tipo de escultura que se caracteriza por rasgos frontales y un pelo parecido a una peluca, llamado equivocadamente dedálico por la crítica moderna, también deriva del este. Con él se introdujo el uso del molde para producciones en masa de figurillas y placas, otro elemento hostil al cambio. Aun así, fue un estilo que los griegos ejercitaron con imaginación en diferentes materiales, normalmente la arcilla para figurillas, placas o sobre jarrones, pero también en tamaño natural la piedra caliza, y el oro o el marfil para la miniatura.

El tercer regalo de Oriente, la incisión en figuras de silueta, se practicó en la cerámica (a diferencia del este) tanto como en el metal. Se empezaron a hacer jarrones de figuras negras en Corinto en el siglo VII, y al final del siglo se adoptó la técnica en Atenas. Otros talleres griegos siguieron su ejemplo en el siglo VI. La silueta tiene algo de inflexible, especialmente cuando se ejecuta con barniz negro brillante sobre arcilla clara (ocre en Corinto, naranja en el Atica), y la línea incisa que deja ver la arcilla a través del negro es vigorosa, pero en general no sutil. Las adiciones de color son poco más que brochazos en blanco y rojo: la verdadera policromía era para las escuelas de islas en el primer arcaico, y escasa en la figura negra, pues era técnicamente difícil, aunque los artistas que habían aprendido en zonas donde se practicaba la pintura de paneles o muros (más frecuente de lo que los ejemplos escasos que nos han llegado nos permitirían creer) eran más audaces: por ejemplo, los pintores griegos orientales que emigraron a Etruria en el siglo VI. El estilo oriental de frisos de animales obsesionó al pintor también durante mucho tiempo, pero más tarde algunos artistas pudieron alzarse por encima de las limitaciones de

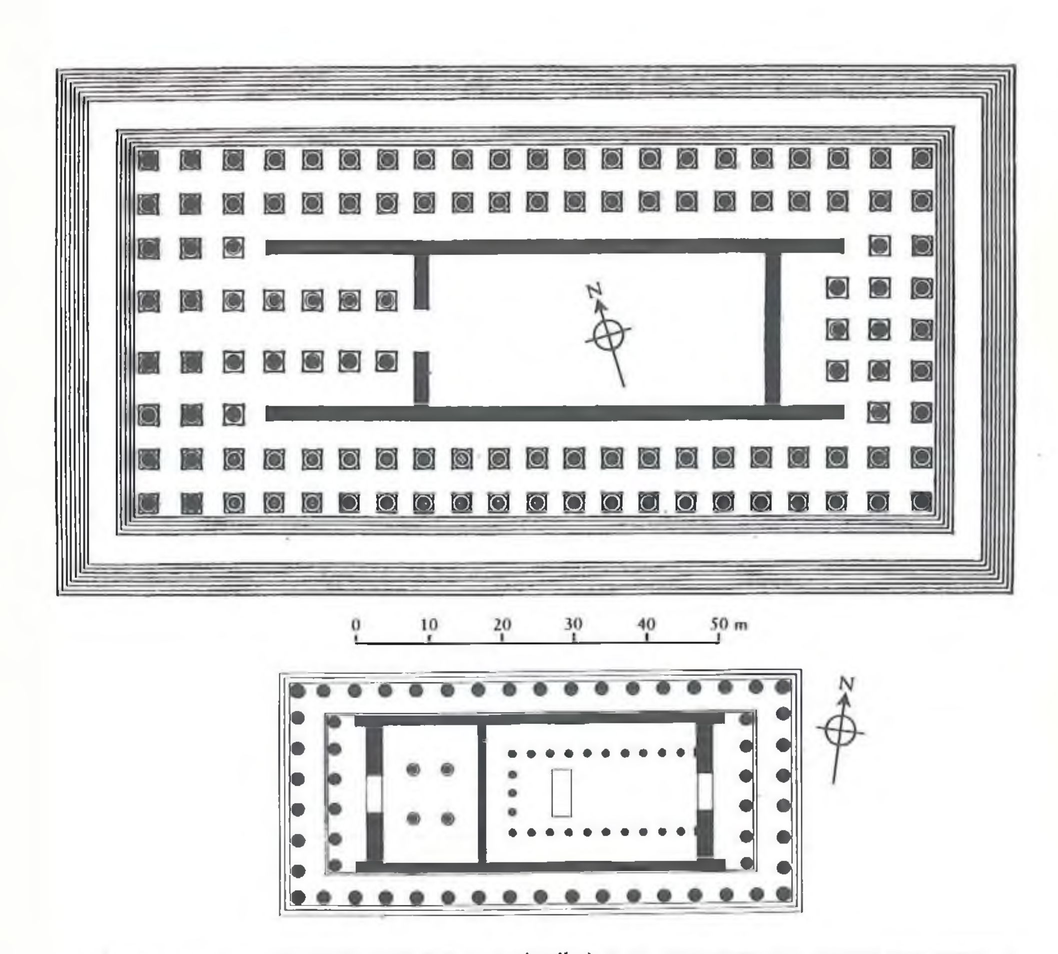


ELEMENTOS DE LOS ORDENES ARQUITECTONICOS CLASICOS: CANON DORICO (izquierda) Y JONICO (derecha).

su técnica y llevaron a cabo obras cuya calidad de masa, línea y categoría se anticipaban a los clásicos. Aquí Atenas va en cabeza.

En escultura fue otra fuente de ultramar la que inspiró el cambio, sustituyendo una convención por otra, pero ofreciendo nuevas posibilidades de progreso. En Egipto, los griegos de mediados del siglo VII y posteriormente vieron obras colosales en piedra dura, aprendieron las técnicas de llevar a cabo figuras a esas escalas: las herramientas ya las tenían, mejor que las egipcias, que no usaban el hierro. Y volvieron a casa para explorar el mármol de sus canteras isleñas de Naxos, y más tarde Paros. En el arte griego posterior lo verdaderamente colosal se reservaba para estatuas de culto, pero en los primeros años los nuevos talleres de mármol produjeron obras grandes que sirvievieron de dedicatorias y lápidas de tumbas. El varón erguido desnudo, el *kouros,* fue el más importante de los distintos tipos que surgieron. Al principio las figuras eran cuidadosamente, pero bastante toscamente, cortadas por

los cuatro lados en vertical, con un patrón de detalles superficiales que representan la anatomía. La experimentación y una selección natural de formas más parecidas a las naturales llevaron al artista hacia el final de la era arcaica a figuras que son superficialmente realistas, aunque aún con marcas de la servidumbre a los patrones en las caras, cabello, músculos y actitud. La adición del color, hoy perdido, no les hacía probablemente mucho más reales, pero eran rasgos orgullosos e imperecederos del lugar del hombre en el mundo —no reyes, sacerdotes o visires, sino ciudadanos al servicio de un dios o conmemorando a un muerto.



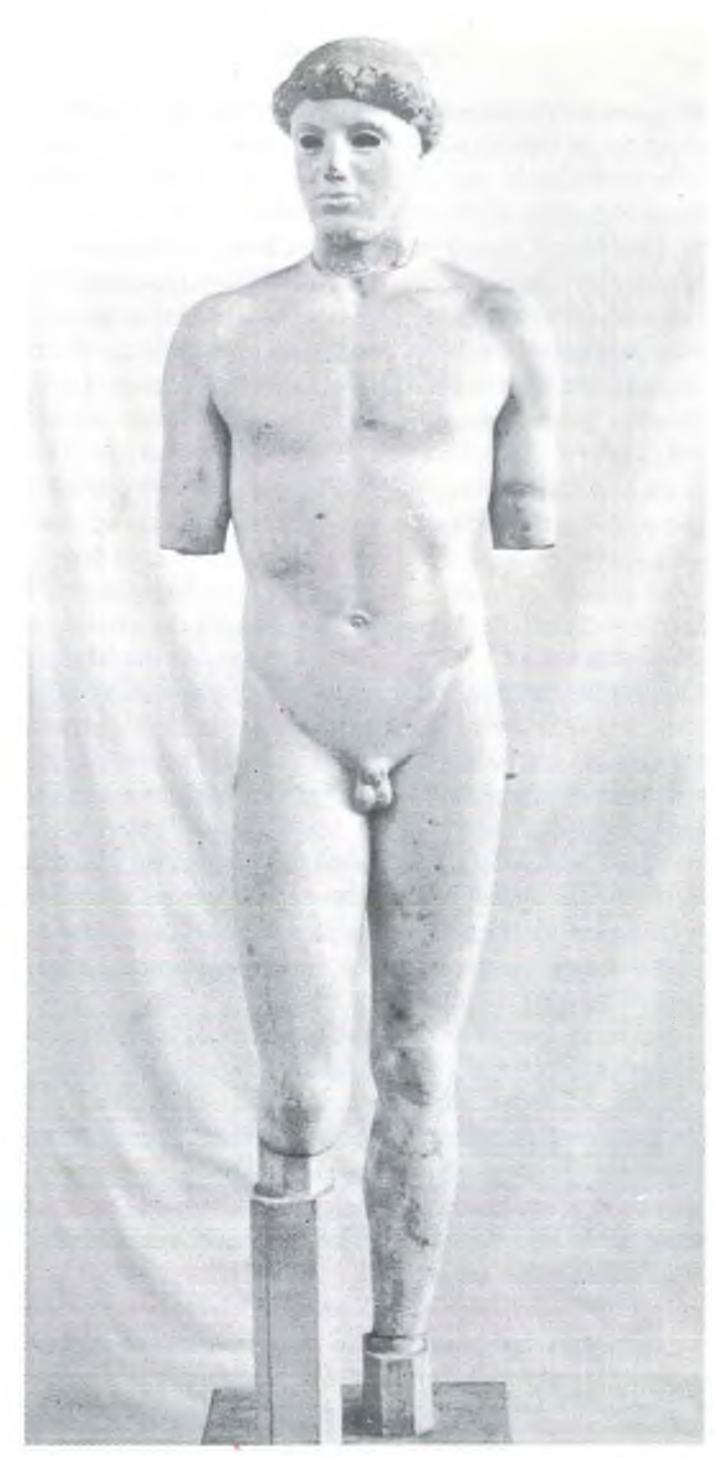
TEMPLO DE ARTEMIS EN EFESO DEL SIGLO IV (arriba) Y EL PARTENON DE ATENAS DEL SIGLO V (abajo). Planos a escala. Los gigantescos templos jónicos como el efesio, con sus bosques de columnas no fueron menores incluso en el siglo VI (este plano es el de la sustitución del templo arcaico incendiado). Estos empequeñecen al Partenón, el templo dórico más grande de la Grecia continental en aquellos tiempos (sólo superado por los templos construidos para los tiranos de Sicilia). Efeso, como la mayoría de los templos griegos, tiene pórticos abiertos. El Partenón tiene pórticos poco profundos y detrás una habitación cerrada que era el tesoro. (Para una reconstrucción de su interior, vid. ilustración en la p. 343.)

Sus correspondientes femeninas, las *korai,* estaban vestidas, y el modelo de vestido ejercitó al artista igual que la anatomía de sus hermanos. De nuevo, el interés por el patrón desafiaba la realidad y la sastrería. Si restablecemos el color perdido, las vemos como composiciones bastante chabacanas de línea, pliegues y zig-zags. Las *korai* surten los santuarios más que las tumbas.

Egipto también enseñó a los griegos el uso de la piedra para columnas y ornamentos arquitectónicos. Hasta finales del siglo VII los griegos construyeron con ladrillo, madera y, sobre, todo con piedra sin desbastar. Sólo en el siglo VII empezaron a reemplazar las tejas de barro cocido a la paja y el barro crudo para las techumbres, y los únicos edificios importantes eran templos, *oikoi* (casas) de las imágenes de los dioses. La necesidad de crear una imagen para el dios tuvo un ligero efecto sobre el desarrollo temprano de la escultura, pero las exigencias de su casa dictaron el desarrollo de la arquitectura, y sólo en el siglo VI empezaron otros edificios públicos a atraer la elaboración arquitectónica hasta entonces reservada a los templos. La respuesta griega a la utilización de la piedra desbastada y tallada, fue debida, presumiblemente, al establecimiento de nuevas convenciones. En planta, esto quería decir la regu-



HERACLES LUCHA CON EL GIGANTE LIBIO ANTEO, en un vaso ateniense del pionero de las figuras rojas Eufronio, ca. 510 a. C. Una hermosa muestra de precisos detalles anatómicos. El héroe griego con sus bucles ejecutados en bajo relieve, contrasta con la salvaje cabellera, barba y apariencia del gigante, y se parece estrechamente a algunas representaciones de libios en el arte egipcio. Nótese la mueca de dolor y la rendición de la mano del gigante.



EL MUCHACHO «CRITIO», estatua de márbol (de 85 cm de altura) encontrada en la Acrópolis de Atenas junto con restos del ataque persa de 480-479 a. C. El más antiguo ejemplo superviviente casi completo de un nuevo estilo que rompe con la rigidez de los *kouroi* arcaicos y muestra el peso del cuerpo desviado hacia una pierna, con el correspondiente ajustamiento de caderas y hombros —detalles triviales, pero que constituyen un hito en la historia del arte occidental.

larización del primer tipo básico de vestíbulo profundo y pórtico, que en algunos lugares ya había sido provisto de columnas a su alrededor. En alzado quería decir la creación de esquemas decorativos para esas columnatas y los pisos superiores del edificio. Hacia finales del siglo VII surgió el orden dórico en la Grecia continental, cuyos modelos estaban basados en los intrincados, pero austeros, de la construcción en madera de estructuras anteriores. Poco después, el mundo griego oriental aportó el orden jónico, basado en modelos orientalizantes de flores y volutas. Como en la escultura, lo colosal no era rehuido, y algunos de los templos más grandes del mundo griego, con doble columnata, fueron planificados en el siglo VI por tiranos jonios, en Samos, Efeso, Mileto, Dídima. En ambos órdenes el desarrollo fue lento, y en algunos aspectos es más fácil deducir la fecha de un edificio por las proporciones de su planta y alzado generales, de sus columnas y frisos, que por el detalle de sus molduras y capiteles. Para decorarlos, los templos eran provistos de esculturas: *akroteria* para sus tejados; relieves y estatuas exentas para los tímpanos del bajo dórico —un desafío horrible para la técnica del artista en llenar espacios—; relieves en los paneles de metopas dóricos o en los frisos jónicos. Estos resultaron importantes campos de despliegue de propaganda religiosa y estatal, como lo fueron los relieves y frescos dispuestos de muy distinta manera que cubrían los muros de los palacios y templos del Oriente próximo.

El carácter inamovible de la figura negra en la decoración de jarrones fue resuelto hacia 530 por la invención en Atenas de una nueva técnica, la figura en rojo. El dibujo ahora se hacía en silueta, se pintaba de negro el fondo y las figuras se reservaban en la base de arcilla con los detalles pintados donde antes iban incisos. El sustituir el buril por el pincel otorgó al artista una línea más sutil y una nueva categoría de expresión lineal. Pronto había de haber menos color, y se perdió la vieja diferenciación sexual de blanco = mujer y negro = hombre, pero hacia fines de siglo el grupo pionero de pintores estaba experimentando con un rendimiento anatómico que sólo más tarde emularía el escultor en tres dimensiones. El estilo estaba desde luego más cerca del de los frescos o decoración de paneles, pero esto no parece que se convirtiera en un arte importante hasta el siglo V.

Atenas figura ampliamente en este repaso de lo arcaico, pero fue un período en el que casi todas las ciudades importantes de Grecia tenían sus propios talleres para la mayoría de los estilos o campos. Los estilos regionales se distinguen muy fácilmente en los jarrones, pero también en las pinturas; la Grecia oriental tuvo su propia manera tanto de diseñar las *korai* como de otorgar a los *kouroi* un físico más pleno y carnoso, o incluso de vestirlos. También la Grecia colonial tuvo su papel. El Oeste no tenía mármol blanco pero desarrolló las técnicas estatuarias en terracota o en piedra caliza. Los estilos podían viajar con sus artistas. La presión persa sobre la Grecia oriental de mediados del siglo VI provocó una diáspora de artistas que trajo los estilos jónicos al Atica, y a Etruria donde determinaron el curso del arte etrusco del último arcaico.

Atenas era la cuna de la mejor cerámica de figuras negras y la inventora de la de figuras rojas. Su escultura tenía una alta calidad y nos es más familiar por la práctica ática de utilizar *kouroi* y lápidas sepulturales en relieve en sus cementerios, y por su enterramiento de los monumentos de mármol derribados de la Acrópolis después de los saqueos persas de 480/79. Entre estas esculturas hay una que prueba claramente la revolución escultórica que ya había tenido lugar y que habían presagiado los pintores de cerámica. El «muchacho Critio» ha abandonado la forma de cuatro caras del *kouros*. Está erguido con una postura natural y relajada, apoyado sobre todo en una pierna, y las caderas, el tronco y los hombros se desvían para ajustarse a la nueva forma. Esto es una novedad vital en la historia del arte antiguo: se observa, comprende y copia deliberadamente la realidad viva. Tras él todo se hace posible.

El estilo clásico

El nuevo conocimiento del escultor de lo que podía conseguir una vez que se había decidido a *mirar,* siguió siendo expresado por varones de pie, y la sucesión está clara, desde los primeros Apolos clásicos, al Doríforo de Policleto, y en el siglo IV, del atleta Apoxiomeno de Lisipo. Estas eran todavía estatuas conmemorativas, no para marcar una tumba o adornar un santuario, sino más explícitamente de individuos —atletas o guerreros— que estaban destinadas a celebrar el éxito en los juegos o en las armas, o con más autoconciencia (como las de Policleto) para demostrar proporciones y técnica. Era lento pero seguro el progreso en representar el efecto sobre el cuerpo de un cambio de peso y equilibrio, o de descansarlo en parte sobre un soporte separado. Esto puede parecer bastante poco, pero era nuevo y podía haber aparecido grotescamente inadecuado en manos de incompetentes o insensibles. Las figuras luchando o entrenándose son a menudo menos sutiles, pero la observación de la actividad que despliegan no es menos exacta; pero hay toda una era de experiencia entre el Discóbolo de Mirón, que es virtualmente un relieve liberado, y el de Lisipo, que parece llamar al observador a que lo rodee para admirarlo desde cualquier ángulo. La frontalidad le salía natural al artista ático y venía apoyada por la escultura arquitectónica y la colocación de la mayoría de las estatuas. El abandono del marco implícito o del fondo en la estatuaria fue correspondido en la pintura por un nuevo sentido del espacio que también tuvo que ser equilibrado en la composición.

La escultura sigue siendo el arte principal. Nuestro conocimiento sobre ella es pobre. Sobreviven pocas de las mejores obras, generalmente en bronce, y poca escultura arquitectónica (aunque sí, afortunadamente, la del Partenón) es de primera calidad. Otras obras originales son decorativas o conmemorativas, como los relieves de tumbas, y hay pocas de alta calidad. Y tenemos copias del período romano de las obras clásicas, identificadas con sus artistas por los escritores posteriores. Estos pueden revelarnos poco más que el tema y la



YAMO del frontón oriental del templo de Zeus en Olimpia, terminado en 546 a. C. El artista ha observado cuidadosamente el fláccido cuerpo avejentado, y la postura y facciones del viejo adivino expresan la premonición del desastre.

apariencia general, y contamos con ellos para lo que creemos que sabemos sobre el estilo de Mirón, Policleto o Lisipo. Pero cuando aparecen obras originales de primera fila, como los bronces de Riace de un naufragio cerca de Italia (lámina frente a la p. 279 del original), empezamos a notar cuánto nos estamos perdiendo, qué poco menos que perfectas pueden ser obras maestras tan familiares como el Auriga de Delfos.

Muchos piensan que los bronces de Riace proceden de un grupo dedicado en Delfos a mediados de siglo por los atenienses para celebrar su éxito en Maratón. Podemos leer lo que queramos en el joven varón extrovertido y su compañero más tranquilo y maduro (y tuvo que haber más en el grupo). Aparte de estas obras, una Atenas que había dejado de decorar sus tumbas hacia 500, y había decidido no reconstruir los templos destruidos por los persas nos ofrece poco durante unos cincuenta años. Pero en Olimpia se estaba construyendo un nuevo templo de Zeus, y un escultor impuso a su equipo un estilo que tipifica para nosotros el clásico temprano de aproximadamente el segundo cuarto del siglo v (el templo fue consagrado en 456). De los dos frontones,



EL ZEUS DE BRONCE DE ARTEMISIO, recobrado de un naufragio antiguo, indudablemente en camino hacia Italia. Realizado hacia 460-450 a. C. Ejemplo magistral de un bronce clásico temprano (como el Auriga de Delfos, o el bronce de Riace, ligeramente posterior; enfrente de la p. 279. Porta un rayo (algunos le toman por Poseidón con un tridente, mucho menos probable).



DIOSES DEL FRISO ORIENTAL DEL PARTENON. Hefesto, Apolo y Artemis están sentados con sus compañeros del Olimpo, contemplando la procesión del festival de las Panateneas en honor de Atenea (que se sienta con ellos); el friso ocupa más de 160 metros de largo.

el occidental muestra el vigor arcaico (la lucha de los Centauros), y el oriental la calma clásica que es también un silencio preñado de reflexión y presagios. Mientras los escultores tenían todavía mucho que aprender de anatomía o de la adecuada caída de un paño, consiguieron captar los matices de la edad y del temperamento con una sutileza muy alejada de las convenciones bastante teatrales del arcaico.

Sus sucesores incluyen a Policleto en el Peloponeso, con sus ensayos sobre las proporciones humanas, y, en una Atenas que bajo Pericles había decidido revocar su decisión de no reconstruir sus templos, a Fidias. Juzgamos a la escuela de Fidias a partir de su escultura arquitectónica para Atenas y el Atica. No perseguía los matices de expresión del maestro de Olimpia. Sin las obsesiones de un Policleto, dio a luz un estilo clásico puro que idealizó más que individualizó. En ningún momento de la historia del arte griego fue la imagen de lo divino tan humana y la de lo humano tan divina. La placidez de las figuras, incluso cuando están representadas en actos de fuerza o gran emoción, no es frívola, sino espiritual. Se vestía el cuerpo como se le concebía, y ello puede representar su papel a la hora de comunicar las formas de la figura bajo la tela, su actividad o inactividad. Incluso, hacia finales de siglo hubo una moda de paños pegados por el viento o «mojados», adheridos al cuerpo y en contraste con las oscuras sombras de los pliegues libres o al vuelo. Con su

estilo «clásico» el taller de Fidias se convirtió en algo más que la escuela de Grecia, puesto que fue el estilo según el cual fue juzgada para siempre la obra de los escultores posteriores, y que fue vuelto a captar conscientemente por los artistas de la Roma primitiva.

En las otras artes, la pintura de jarrones empezó a declinar hacia el barroquismo o la banalidad, pero aún atrajo a algunos grandes dibujantes, y el estilo ático de figuras rojas, transplantado a las colonias griegas del sur de Italia disfrutó de un esplendor tardío. La pintura mural del período clásico temprano ha de ser juzgada por descripciones. En los muros de los edificios públicos de Delfos y Atenas Polignoto pintó grandes frescos con figuras de



ARTEMIS Y APOLO ASAETEAN A LOS HIJOS DE NIOBE, en un vaso ateniense por el pintor nióbida de h. 460 a. C. La manera en la que están las figuras a un lado y a otro del campo, y no en un solo plano, ha podido inspirarse en la composición de las nuevas pinturas murales de Polignoto, que estaban exhibiéndose en los edificios públicos de Atenas.



HADES LLEVANDOSE A PERSEFONE EN SU CARRO, pintado en la segunda mitad del siglo IV a. C. En el muro de la pequeña tumba dentro del gran túmulo de Vergina (la Egas macedónica), que también contiene la famosa tumba de Filipo II, descubierta en 1977. Los colores son el rojo, amarillo, violeta, marrón, naranja (en la cabellera de Hades). Un ejemplo muy raro de pintura clásica original de alta calidad.

LA AFRODITA DE PRAXITELES (izquierda). Copia romana de un mármol original de h. 340 a. C. Fue exhibida en un templo de Cnido para que la pudiera contemplar prácticamente todo el mundo y fue reputada ampliamente como la estatua más notable de la antigüedad. Es también uno de los primeros desnudos femeninos en el cual las cualidades carnosas del mármol debieron haber sido bien explotadas por el escultor (las más antiguas estatuas libremente exhibidas eran habitualmente de bronce). El tipo fue copiado indefinidamente en varias escalas en la antigüedad y todavía lo es. Ninguna copia puede dar idea de lo que debió haber sido la calidad del original.

EL APOXIOMENO (RASPADOR) DE LISIPO (derecha). Copia romana en mármol de un bronce original de h. 325 a. C. La figura representa a un joven atleta raspando su antebrazo después del baño. La postura más relajada ofrece al que gira a su alrededor una estatua que no pretende tener un único punto de vista óptimo, a diferencia del Doríforo de Polícleto (ilustración en la p. 313). Es un nuevo rango en escultura, y Lisipo introduce también la nueva proporción ideal, con una cabeza relativamente más pequeña.



pie y echadas en el campo, aunque sin perspectiva, y presentó escenas épicas de Troya y del infierno, y Micón la lucha más reciente, pero heróicamente concebida por la libertad en Maratón. El estilo tuvo que ser subarcaico y, aunque muy admirado en siglos posteriores, no fue copiado. Sus sucesores experimentaron por fin con la perspectiva y, lo que es más importante, con las tonalidades y la coloración realistas, y prefirieron el panel más pequeño a la pared grande para sus composiciones, que fueron lo más cerca que llegaron los griegos al tratamiento de los muros orientales o egipcios. Las anécdotas contadas sobre la obra realista de un Zeuxis o Apeles —los pájaros picando las uvas pintadas, la cortina pintada que no podía ser corrida— muestran que aquí es donde se inicia la verdadera tradición pictórica occidental. Es el estilo copiado en las paredes romanas, y los pocos ejemplos originales que tenemos del final de este período muestran una similitud misteriosa con los estilos del Renacimiento italiano.

En el siglo IV, hasta el momento en que el patronato y las aspiraciones de los reyes helenísticos cambiaron el centro de la vida griega, el pensamiento, y el arte, los escultores exploraron modestamente más allá del clasicismo de Fidias o Policleto. Praxíteles perfeccionó la línea más femenina de gracia sinuosa, y por fin el desnudo femenino entra en la historia del arte occidental. El ceño amenazador de las cabezas de Escopas marcaron un claro paso hacia el expresionismo exagerado del arte helenístico. Lisipo tenía nuevas ideas sobre las proporciones humanas ideales y pudo concebir y ejecutar sus estatuas de una forma plenamente tridimensional que debió revolucionar el emplazamiento de las estatuas, así como la reacción y el comportamiento de los observadores. Todo ello contribuyó a la exploración posterior de las posibilidades del realismo, de modo parejo al de la pintura, e inevitablemente a la presentación realista no sólo de tipos específicos de edad o temperamento, sino de individuos en concreto. Anteriormente, las estatuas conmemorativas de atletas o generales los presentaban normalmente de una manera idealizada con rasgos personales mínimos. Es quizá sorprendente que tomara tanto tiempo el cambio de la observación y expresión del tipo a la observación y expresión del individuo, especialmente puesto que la práctica dedicatoria y el orgullo personal griegos proporcionaron todas las oportunidades y todo el fomento. Tuvo que haber inhibiciones latentes sobre la imposición de rasgos personales a figuras generalizadas o idealizadas que constituían los modelos tanto de hombres como de dioses. Pero los griegos se iban haciendo más conscientes de lo divino en el hombre, convirtiendo en héroes a sus muertos y dispuestos a declarar la divinidad de cierta forma de vida favorecida o poderosa. Así, el retrato real de lo contemporáneo, más que los estudios de carácter idealizado del muerto, fue otro don del siglo IV al arte occidental.

Praxíteles era ateniense, pero Escopas era de Paros, la isla del mármol, y Lisipo de Sición. Grecia ya no tenía una escuela o lugar de exhibición dominante. Las obras maestras del siglo IV se han perdido para nosotros, e incluso el Hermes de Praxíteles de Olimpia no es más que una copia excelente. Tene-

mos que juzgar las artes menores (menores sólo en tamaño), u obras encargadas por los bárbaros, como la tumba de Mausolo, en Caria, con sus estatuas colosales y sus frisos en relieve, o en zonas donde las condiciones de los enterramientos han asegurado la supervivencia, como en la tumba de Filipo II en Vergina, en Macedonia. Esta última proporciona la pista del nuevo patronato que dictó el futuro del arte griego.

Patronato, privado y público

En Egipto y en Oriente la mayoría de las obras de arte eran encargadas para templos, palacios o tumbas reales. Las artes decorativas para el deleite de la mayoría del populacho no estaban muy extendidas, aunque había algo de mobiliario elegante en el Levante, y los sellos grabados a los escarabajos y dijes similares eran muy comunes (lámina frente a la p. 313 del original). En nuestro período no había en Grecia una sociedad palaciega, pero había muchos proyectos estatales o religiosos para ocupar al artista. Una proporción muy alta de lo que sobrevive se diseñó para uso de un amplio espectro social. Muchos jarrones se usaban en los banquetes de bebedores o *symposion,* que jugaban un papel tan importante socialmente como el que jugaba en lo lúdico o en la alimentación. Otros se usaban en rituales, a menudo domésticos, o se dedicaban, o constituían parte del ajuar de una tumba. La mayoría, de hecho, sobreviven gracias a la exportación comercial activa a Etruria y a las costumbres funerarias etruscas que garantizaron la conservación de tantos ejemplares intactos. Un particular podía encargar una dedicatoria, pagándola con un diezmo de alguna transacción beneficiosa o como agradecimiento por dones que consideraba debidos a la divinidad. Si no un jarrón pintado, podía ser un recipiente de bronce del tipo de los que también servían como premios y que podían ser dedicados tras el éxito en los juegos o en el teatro. Para la gente más pobre bastaban figuras de arcilla o de madera. En el mejor de los casos se podía encargar una estatua o grupo, como las estatuas de atletas en Olimpia, y una estatua o relieve para un monumento funerario.

La riqueza adquirida en forma de metales preciosos podía ser convertida en joyas para llevarlas o platos de plata para su utilización, pero en los inventarios de los templos se reconoce el valor de estas dedicatorias como metálico, sin considerar el valor añadido de la artesanía. La joyería griega era en general de un solo color y rara vez se yuxtaponían oro y plata, pero era técnicamente perfecta, y no es la menos importante de las peculiaridades del arte griego su despligue de miniaturismo brillante (joyería, gemas grabadas) junto a su monumentalidad acabada.

Al patronato estatal le concernían especialmente los edificios públicos y su decoración, las dedicatorias conmemorativas, normalmente en los principales santuarios nacionales como Olimpia y Delfos que de esta manera se transformaron en lugares de exhibición del arte griego, y la acuñación de mo-



RELIEVE DE UN JOVEN, de cerca del río Iliso, Atenas. Está caracterizado como un atleta, acompañado por un niño cansado, su perro, y un viejo pensativo, quizá su padre. H. 340 a. C. Las proporciones del joven son lisipianas (cf. ilustración en la p. 331 a la derecha). Las estelas funerarias clásicas atenienses llevan generalmente grupos contemplativos de este tipo, recordando al muerto en vida. Pocas, sin embargo, poseen esta excepcional calidad.



NIKE (VICTORIA) ARMANDO UN TROFEO. Calcedonia azul tallada, mostrada aquí al triple de su tamaño real. Victoria, como Afrodita, se representa como estatua desnuda desde el siglo IV. Estas gemas duras ofrecen piezas maestras de miniaturistas, y deben haber sido realizadas por los mejores artistas de su tiempo. Una piedra grande como ésta del siglo IV debió estar colocada en un colgante, puesto que la práctica de poner tales piedras en anillos aún era bastante rara.

neda. Una democracia clásica no podía mostrarse menos ambiciosa, en la promoción de su imagen en su ámbito y fuera de él que un tirano arcaico. Las fuentes de ingresos eran más o menos similares —botines, impuestos, propiedad de minas— y había una línea débilmente trazada entre los gastos de obras públicas, incluidos flotas y ejércitos, y los religiosos. Aun así, los recursos, incluidas las obras de arte, de los últimos podían ser reclamados por el Estado para financiar los primeros en tiempos de crisis. Los templos eran la demostración primera de la riqueza del estado, por no hablar de la piedad (la habitación trasera del Partenón era el tesoro). También fueron a su manera los primeros museos, al ser lugares de exhibición de preciosos botines y de interesantes restos del pasado (el vaso de Heracles, el cinturón de la reina de las amazonas, etc.). Los tiranos de la Jonia arcaica persiguieron, con no poco de competitivo, tamaños máximos en las dimensiones globales de sus templos (el Artemision arcaico tardío de Efeso medía 115,14×55,10 m). Esta fue una tradición mantenida por los tiranos nuevos ricos de las colonias occidentales como en Siracusa o Acragas, pero el Partenón muestra que una democracia

también podía pretender impresionar por el tamaño (69,50×30,88 m). L logística de estas empresas presentaba probablemente más problemas de pe sonal que de finanzas. Podían alquilarse esclavos para el transporte, pero par el trabajo especializado Pericles tuvo que vaciar a Grecia de albañiles par reconstruir Atenas, aunque parece que hubo una reserva notable de talento locales.

Incluso con la democracia les estaba permitido a los ciudadanos partic lares eminentes fomentar edificaciones. Después de la invasión persa Cimó y su familia en Atenas aparecen como responsables de la creación de un templ para Teseo (al que dotó con una pieza de exhibición excelente, los huesos de héroe mismo) y de una galería que se hizo conocida como la stoa pintada po sus pinturas murales, que combinaban la narración mitológica con la propa ganda estatal.

La decisión de Pericles de utilizar los fondos de la Liga contribuyó a favo de la guerra contra Persia, ya que la reconstrucción de Atenas (cf. *supra*, p. 236 anunció el programa de patronato estatal más importante que se había vist en Grecia, para el que sólo las capitales posteriores de los reyes helenísti cos supusieron un rival. La obra no se completó hasta finales de siglo, siend emprendida la última fase a pesar de las distracciones de una guerra parali zante y fracasada. Pero sólo podemos ver estas adiciones tardías como parte necesarias del programa general. La Acrópolis había de tener un templo nuevo al menos en cuanto a su diseño, para sustituir al incompleto que derribaro los persas. El Partenón era menos un lugar de culto que un monumento guerre ro, dedicado tanto a la gloria de Atenas y de los atenienses como a la dios de la ciudad Atenea. Mientras se estaba construyendo se estaban planificand otros templos en Atenas y en el campo ático, de los cuales algunos no s completaron hasta más avanzado el siglo, cuando también la Acrópolis recibi su nueva puerta monumental (los Propileos, en los 430) y el Erecteion (prin cipalmente entre 421 y 406), para albergar sus cultos más antiguos. Los arqui tectos, Ictino, Mnesicles y cualquiera que fuese el que planificó la mayorí de los templos rurales (con el Hefesteion en Atenas) refinaron los principio y detalle del orden dórico, introduciendo nuevas sutilezas lineales para distrae la vista del posible efecto amortiguador que podía inducir la comparativament primitiva ingeniería de las estructuras. Se aplicaron en cada fase los más alto grados de diseño y ejecución, desde el plano general hasta un artesonado. La posibilidad infinita de esmerarse no ha sido siempre una característica de las artes mayores y en algunas de ellas resulta más bien lo contrario, pero es parte de la esencia del arte y la arquitectura griegos, un realce no una distracción.

El estado también tomó a su cargo la construcción de otros edificios públicos, las stoas con columnatas utilizadas por la administración o el comercio, los edificios del municipio, los teatros cuya función era tanto social como religiosa. Lejos de casa, una tiranía o un estado se hacía propaganda por medio de dedicatorias costosas en los santuarios nacionales. En el período arcaico éstas podían tomar la forma de tesoros, pabellones arquitectónicos y escultó-





MONEDA DE PLATA (DECADRACMA) DE SIRACUSA (izquierda), de c. 395-380 a. C., muestra la cabeza de la ninfa local Aretusa, y está firmada por el artista Evéneto. Una de las mayores y más bellas de las monedas griegas. Tres veces su tamaño real. MONEDA DE PLATA DE ELIDE (derecha), de alrededor de 350 a. C., muestra la cabeza de Zeus. Estas bellas emisiones fueron asociadas probablemente con los festivales olímpicos, controlados por la Elide. Tres veces su tamaño real.

ricos elaborados. En Delfos deberíamos destacar el de los Sifnos (hacia 525 a.C.) con su proliferación de ornamentos esculturales, un diezmo de un descubrimiento afortunado de oro y plata en la isla; y en Olimpia la serie de tesoros dedicados por colonias prósperas del sur de Italia y Sicilia. En Delfos, Atenas situó al grupo de bronce que celebraba la victoria de Maratón, pero muchas de las dedicatorias estatales eran por victorias de otros griegos, y los santuarios conmemoraban conflictos estatales mucho más a menudo que cualquier esfuerzo de cooperación contra agresiones extranjeras.

La moneda acuñada generalmente llevaba desde el principio un blasón estatal como identificación y garantía. Una vez que se colocaban los emblemas también podían llevar los reversos de las monedas otros símbolos de importancia política o religiosa, y una vez que las monedas se hicieron de uso común entre estados más que para el cambio local (para servicios, multas, impuestos, etc.) se convirtieron en embajadoras de la ciudad que las emitía tanto como podían ser al parecer sus dedicatorias en Olimpia o Delfos, y los cuños se encargaban a artistas de calidad algunos de los cuales firmaban sus obras.

Gran parte del arte griego era funcional en el sentido más amplio. A los artistas se les encargaban obras que tenían un propósito muy claramente definido, por lo que es importante entender los motivos y recursos de aquellos que emulaban la producción de objetos y edificios que tendemos a mirar y considerar de una manera mucho más desinteresada.

La narrativa del arte

El punto de vista del historiador del arte sobre la mitología griega es sutilmente distinto del que mantiene el estudioso de la mitología griega. La mayo-

ría de las escenas mitológicas que han sobrevivido, y son millares, aparecen sobre objetos de uso cotidiano, o al menos no de uso extraordinario como las esculturas de los templos. La mayoría de los griegos aprendían sus mitos históricos a partir de una tradición oral rica e infinitamente variada. Nuestros estudios clásicos parten de los textos: los suyos no, y exageramos su carácter literario (hay más rasgos literarios externos en el subcontinente indio hoy de los que había en la Grecia antigua, y eso que un porcentaje muy superior al 70 por 100 de la población no sabe leer ni escribir). La mayoría de las historias de los artistas estaban muy cercanas a las que entendían todos, a menudo igual de ilógicas, contradictorias, y distorsionadas o mejoradas a través de su narración a lo largo de los siglos. Las historias del poeta estaban adaptadas más conscientemente al contexto de su poema u obra, al patrón o sociedad para los cuales estaba escribiendo o para la moraleja que quería extraer de su utilización del mito como parábola. A veces el arte sigue a los textos, y a veces los textos siguen al arte: hay algunas escenas de nuestro período que siguen deliberadamente a los textos, aunque probablemente menos de las que se cree en general. El artista tenía la misma libertad que el escritor para adaptar su historia, pero tenía más restricciones incluso en el contenido de lo que retrataba a causa de las limitaciones de su arte. No podía, por ejemplo, ofrecer una narración continuada, y lo que podía ser explicado por medio de inscripciones tenía un límite. También era en muchos aspectos más conservador que el poeta. En nuestro período no le guiaban libros patrón, pero había establecidas unas convenciones para temas especiales y para escenas genéricas. A pesar de ello, casi todos los artesanos importantes evitaban repetirse trazo por trazo, no deliberadamente, sino porque no había necesidad ni obligación de hacerlo.

Las pinturas más primitivas son símbolos de acontecimientos contemporáneos, de enterramientos o batallas, y el ejemplo de Oriente condujo al artista hacia un lenguaje en el que se podían expresar detalles más específicos de una narración histórica (para nosotros, mítica). Las primeras escenas míticas están inspiradas en fórmulas sugeridas por las artes orientalizantes. Virtualmente no tienen nada en común con la rica imaginería visual de Homero, y aún menos en su patria jónica, aparte de compartir las mismas fuentes orales tradicionales y de utilizar el mismo lenguaje metafórico, de una manera más experimental que el escritor.

Al renunciar al sistema de banda de dibujos para la narración, el artista griego se veía obligado a encerrar la narración y el mensaje de la historia en una sola escena. El artista arcaico generalmente escogía un momento de máxima acción: el clásico fiándose del conocimiento de la historia del espectador, podía a veces explayarse en el proemio o los efectos, que podían ser más sugestivos psicológica o dramáticamente. Ambos se basaban para la identificación de sus personajes en vestimentas, atributos y posturas convencionales. Pocas escenas van apoyadas por inscripciones, y a los personajes se les permitían más a menudo interjecciones que conversaciones. La confianza en el detalle de la postura o el atributo también permitía al artista introducir un elemento

de narración continua aludiendo al pasado y al futuro. Los teóricos recientes han inventado nombres imponentes para este proceso, como si fuera un invento deliberado y no ineludible en un período en que la «cámara fija» no se conocía y sólo existían como medios el panel aislado o las composiciones de frisos, no acres de muros de templos y palacios como en Egipto y en Oriente próximo.



LA PARTIDA DE ANFIARAO PARA TEBAS. Dibujo de un vaso corintio de c. 560 (cf. texto con descripción y comentario).

Un ejemplo clásico es la crátera corintia de hacia 560, que muestra a Anfiarao partiendo para su expedición condenada al fracaso (con los Siete) contra Tebas. Su mujer Erífile está de pie a la izquierda, sujetando ostentosamente el collar con el que había sido sobornada para que convenciera al rey de que fuera a la guerra. Tras él está su hijo Alcmeón que le vengará. A la derecha está su adivino cuyo gesto muestra su premonición sobre el resultado de la expedición. Y hay una abundante presencia animal, sin duda augurios. Más sutilmente, en el frontón oriental de Olimpia la venganza implacable de Zeus de los que violan juramentos, que persiguió a la casa de Atreo, es recordada no por ninguno de los episodios principales de la acción, sino en el momento de prestar el juramento, antes de la carrera entre Pelops y Enomao. Parece que la yuxtaposición de escenas que tienen que ver con el mismo personaje, aunque no en episodios de la misma historia, se introdujo con el nuevo ciclo de Teseo en Atenas a finales del siglo VI, y se considera su efecto más logrado la serie de los trabajos de Hércules.

En las artes populares como la pintura de jarrones parece que la elección del tema es hecha por el artista, el cual, claro está, conocía su mercado, y las obras encargadas especialmente para dedicatorias u otras ocasiones pueden identificarse generalmente dentro de la obra de un artista por sus temas no característicos (de él). Su elección estaba influenciada sobre todo por la tradición. En algunos períodos, como en la Italia meridional del siglo IV, se buscaban deliberadamente, al parecer, temas de teatro, y a veces hay un eco teatral en los jarrones atenienses del siglo V. Las artes populares reflejaban rápidamente las historias nuevas, como el ciclo de Teseo, o la insistencia en ciertos



LAS HAZAÑAS DE TESEO, en el interior de una copa ateniense de c. 430 a. C. No es frecuente una decoración con un friso alrededor de su medallón central (que se repite en el exterior de la copa). En el centro, Teseo saca al Minotauro muerto del Laberinto. En el friso están seis de los trabajos de Teseo en el camino de Trecén a Atenas y su posterior encuentro con el toro de Maratón. Episodios de este tipo, de un mismo ciclo, se unen en los vasos pintados, y se mantienen separados en las metopas de los templos.

mitos que respondían a la propaganda estatal. El papel de Teseo en la nueva democracia ateniense es bastante claro tanto en literatura como en arte. Antes de él es en el arte en donde observamos más claramente un nuevo tratamiento de Heracles con su patrona Atenea como símbolo del estado ateniense y especialmente de su familia de tiranos. También los nuevos cultos —la adopción de Eleusis por Atenas o la de un Asclepio— se reflejan en las artes populares. Ciertos aspectos casi rituales de la vida cotidiana, presumiblemente con un significado que va más allá del interés mundano por el mundo que les rodea, también ocupaban a los artistas, que los sacralizaban con sus propias convenciones iconográficas, como a los mitos: el *symposio*, el noviazgo de los jóvenes, el deporte, los preparativos nupciales.

En las artes mayores, la pintura de muros y la escultura de templos, había otras consideraciones, no menos que el hecho de que estaban hechas para la exhibición pública, no para el consumo efímero, y que estos proyectos costosos

y duraderos no eran marco apropiado para experimentos. El Partenón es poco usual en el sentido de que todos sus temas esculturales están estrechamente relacionados con Atenea, Atenas, su pasado glorioso, tanto mítico como reciente, y los atenienses. En otros templos, la relevancia del tema es a veces menos aparente, y podemos imaginarnos que las decisiones las tomaba una comisión de magistrados y sacerdotes y no los artistas. Probablemente había que responder a muchas exigencias de patronato, políticas y religiones.

A la vez que las figuras individuales del mito, monstruos o héroes, parece que pueden cumplir funciones principalmente decorativas, el arte griego en general narra una historia o sitúa una escena. El estudioso del estilo puede encontrar irrelevante la materia temática, y el mitógrafo puede descartar el poder de la tradición o de lo que, en términos de técnica y convención, era posible en la representación del mito. Pero un estudio del arte griego no puede ignorar más sus temas que su estilo o su propósito.

Arte religioso

La mayor parte del egipcio o indio y una gran proporción de las artes mesopotámicas eran religiosas: esto es, estaban pensadas para atraerse o apaciguar a una divinidad, inspirar o intimidar a los devotos, garantizar una vida de ultratumba. Casi nada de esto es cierto en el arte griego, que puede reflejar la relación del hombre con sus dioses pero que rara vez está dictado exclusivamente por exigencias religiosas. A un nivel bastante bajo se ve cierto grado de utilización del arte cercano a la magia: en las representaciones apotropaicas, normalmente animales o monstruos, a veces el ojo humano o los genitales masculinos, sobre varios objetos, pero el arte griego no estaba dominado por este simbolismo tan crudo. Las esfinges o leones sobre las tumbas sin duda guardaban el sepulcro, como la cabeza de Gorgona en los frontones primitivos guardaba el templo (pero ¿de qué?). Tuvo que haber no menos de irracional en el pensamiento de la Grecia antigua que en el de otras culturas, pero fue expresado en la literatura, y casi nada en arte, donde incluso los monstruos y los demonios tienen una plausibilidad pasmosa.

Casi nunca se llamaba al artista a ejercitar sus técnicas sobre objetos destinados sólo a la tumba. Los vasos para aceite (*lekitoi* de fondo blanco) hechos durante unas dos generaciones en Atenas deliberadamente como ajuar funerario, eran colocados tanto sobre las tumbas como dentro de ellas. Las tumbas arcaicas idealizaban al muerto de una forma anónima y las clásicas no expresaban más que una tranquila confrontación de los vivos y los muertos como si ambos estuvieran vivos: ni demonios, ni dioses del mundo subterráneo ni amenazas, ni aflicción violenta, más expresiones de dignidad humana o incluso orgullo que de desolación o aceptación muda. Las cualidades idealizantes del arte griego son magníficas cómplices de estas actitudes.

Las dedicatorias podían adular a una deidad con su imagen o un retrato de su poder en escenas de acción, pero igual de frecuentes eran imágenes de

acompañantes mortales del dios (los *korai* o *kouroi* arcaicos), y si retrataban al oferente mismo no lo hacían de una manera servil sino en el orgullo de su profesión, soldado, atleta o ciudadano. Es notable que un relieve votivo pudiera describir al devoto y a su familia en presencia de la divinidad, con sólo su tamaño menor para indicar la profunda diferencia de condición.

Las escenas de culto y sacrificio eran simples descripciones del acto, y a menudo se mostraba a la divinidad prácticamente como un espectador mortal. El artista ritualizaba en danza y mito los ritos orgiásticos de Dioniso, sobre los cuales la literatura antigua es reservada. Se arrancaba al dios mismo de su papel de espíritu de la fertilidad rústica para unirle a la familia olímpica donde el artista le daba una apariencia y comportamiento conforme con su nueva posición. Pero se codeaba con la humanidad más que la mayoría, sobre todo a través de su regalo de vino, y esto estaba bien expresado en los vasos de arcilla, muchos de los cuales eran fabricados para los symposios. En ellos, sus ninfas ménades personifican en éxtasis a sus seguidores mortales, mientras los sátiros, demonios de la naturaleza reclutados para su séquito, representan las aspiraciones mortales que el vino, las mujeres y el canto pueden fomentar, y se transforman en una de las creaciones más sugestivas del artista griego. Otras religiones o creencias místicas, las pitagóricas u órficas, encontraron tan poca respuesta en el arte griego como los duendes extranjeros helenizados o como Lamia.

Las estatuas de culto tenían un propósito religioso más claramente definido, como símbolos de la presencia del dios en su casa. Las más primitivas adquirieron su poder sagrado por su antigüedad («caída del cielo» o similar), no su apariencia, y a veces eran troncos sin apenas forma que podían ser adornados en ocasiones festivas con vestimentas o armas. Cuando las viejas imágenes habían de ser sustituidas o complementadas por nuevas, puede ser que el artista buscara en su arte expresar algo con la misma fuerza mágica. Pero aparte de sus atributos, indumentaria o tamaño completo, las estatuas del culto no se distinguían en apariencia de las estatuas de mortales. En el siglo v trataron de impresionar más por medio del tamaño —el Zeus de Olimpia hubiera atravesado el techo si se hubiera puesto de pie— y el material, la criselefantina con vestimenta de panes de oro y carne de marfil. El emplazamiento, en el interior con columnas de un templo y apenas iluminado a través de las puertas o ventanas ante ellos y, en Olimpia y en el Partenón, por la luz reflejada por un amplio estanque poco profundo ante ellos en el suelo, intensificará su apariencia. Fueron los escritores muy posteriores los que se dedicaron a los aspectos espirituales del Zeus de Fidias en Olimpia. En su día su Atenea Partenos parece haber provocado más preocupación por el importe de sus materiales, y Pericles pudo señalar a los atenienses que su oro podía quitarse y podía ayudar a pagar la guerra. La experiencia del teatro y del arte para el teatro pudo tener su efecto sobre los diseños del artista y los emplazamientos de sus obras, pero no hizo nada de particular para imbuirles de carácter divino.



RECONSTRUCCION EN EL REAL MUSEO DE ONTARIO, TORONTO, DEL INTERIOR DEL PARTENON, CON LA ESTATUA CRISELENFANTINA DE ATENEA PARTENOS DE FIDIAS. El montaje arquitectónico es seguro y la estatua ha podido ser restaurada gracias a numerosas copias reducidas. Un pequeño estanque ante ella reflejaba la luz sobre la misma (y mantenía la atmósfera húmeda para el marfil). Mide unos 40 pies.

Incluso en su ejecución de temas religiosos el artista griego trabajaba dentro de los límites de su aprendizaje, pero podía ejercer su invención imaginativa al máximo. Las restricciones eran más técnicas que psicológicas, y su elección de la imagen no dependía como en otros períodos y lugares de la elección o la meditación. Los poetas, actores, músicos, bailarines, incluso historiadores tenían su musa, pero no los artistas.

La decoración en el arte

Nada, excepto quizá el desnudo heroico, provoca el reconocimiento del carácter griego más fácilmente que los adornos como el meandro, la ova y los *fasces,* los frisos de palmas. El ornamento subsidiario estaba sujeto a la misma disciplina que los diseños mayores, y en algunos períodos y medios encontramos objetos completamente dependientes del patrón. La necesidad de articular y enmarcar frisos o paneles permitió el desarrollo de ornamentos florales orientalizantes que adoptaron las filas de palmas y lotos del arte oriental, creó modelos nuevos y botánicamente menos correctos, y estableció un esquema decorativo que sólo en el siglo v dio paso a ornamentos florales más realistas con cierta observación de las formas vivas, y la evolución de arabescos de follaje, pero estrictamente controlados. Muchos patrones pertenecen al trabajo de la madera, pero se han hecho más familiares trasladados y ampliados a la arquitectura en piedra. Se tenía en cuenta que el perfil de una moldura y su decoración combinaran. Los troncos con volutas orientales pudieron ajustarse en escala o uso a las columnas jónicas o a detalles decorativos de mobiliario o utensilios.

Muchas artes han buscado animar objetos introduciendo rasgos humanos o animales en formas que de otra manera serían funcionales. A los griegos no les obsesionaba esto, ni dejaban que ello dominara lo que hacían, y hay unos pocos recipientes arcaicos con forma de animal completo o de figuras humanas. Pero se podían crear asas a partir del cuerpo curvado de un atleta o un león rampante, podían surgir cabezas humanas de adornos de las asas, y las patas se convertían en garras de león. Las extremidades curvadas crecían en forma de cabeza de serpiente: la égida de Atenea, el caduceo de Hermes, la cola de la Quimera. Los griegos hablaban de las partes del jarrón como partes del cuerpo humano, igual que hacemos nosotros (boca, cuello, vientre, pie, orejas = asas) y, sobre todo en el período arcaico, hicieron posible esta expresión de concepto por medio de adiciones pintadas o moldeadas: ojos bajo asas arqueadas, o en copas de ojo en las cuales, con las asas de oreja y el pie de trompeta (como una boca), el conjunto del recipiente podía parecer una máscara cuando se levantaba hacia los labios del bebedor.

El tema del color en el arte griego es difícil. La arquitectura bajo el sol mediterráneo tiende a formas simples, claras y brillantes, con color en el detalle pero no en la masa. Sobre la arquitectura griega la coloración de detalles en el trabajo de la parte de arriba de los edificios no pudo hacer más que ayudar

a articular las formas duramente talladas. Sólo en los revestimientos de arcilla de los tejados arcaicos parece haber habido un estallido de color positivo. En la escultura parece que el color se utilizaba para proporcionar verosimilitud, pero sabemos demasiado poco sobre la intensidad de esos colores cuando se aplicaban. Las versiones neoclásicas de las estatuas griegas, con el color añadido, son inquietantes, y nos hemos acostumbrado tanto a juzgar la forma sin color que éste nos distrae. Los pocos mármoles de color que nos ha dejado la antigüedad, como en Pompeya, se parecen a muñecas bastante crudas. No aparece ninguna indicación sobre muros exteriores coloreados en los edificios y sobre las paredes pintadas de los interiores, figurativa o decorativamente, no tenemos pruebas. Los nuevos descubrimientos podrían cambiar drásticamente nuestra visión. Los fragmentos de yeso pintado muestran que el templo de Poseidón del siglo VII en Istmia cerca de Corinto tenía en algún lugar sobre él grandes figuras de animales (aunque no de tamaño natural). Podemos, pues, subestimar el valor del color en el arte griego, pero en su lenguaje son extraña-



CRATERA DE BRONCE (VASIJA PARA MEZCLAR), de Derveni, cerca de Salónica, encontrada en 1962. Finales del siglo VI a. C. La más elaborada de las conservadas de este tipo (la mayoría debieron ser fundidas en la antigüedad), con relieves de escenas dionisiacas, en el cuerpo, y figuras sentadas en el cuello, bajo las asas. Mide 90,5 cm. de alto y sirvió como urna funeraria.

mente vagos a la hora de definir los colores, su joyería renunció durante largo tiempo a agrupar piedras de colores, y el uso modesto de la piedra oscura en arquitectura contrasta fuertemente con la adicción romana a los mármoles variopintos. Su pintura de jarrones revolucionó de las figuras negras con cuatro colores a las figuras rojas con dos, a la vez que se decía que los más famosos pintores clásicos habían trabajado sólo con cuatro colores (lo cual parece cierto, a juzgar por los mosaicos casi contemporáneos).

Si no en el color, al menos en la forma había una tendencia a lo que consideraríamos sobrecargado. Cuando la ejecución y el diseño son perfectos es aceptable cierto grado de elaboración: recuérdense los vasos finamente grabados en bronce y plata fundidos del período clásico tardío; donde la artesanía es más pobre, o el medio inspira menos, sería difícil admitir sus productos en un salón actual: recuérdense los jarrones de arcilla grandes y recargados del sur de Italia del siglo IV. El saber donde pararse es el sello de un gran artista. No todos los artistas griegos eran sublimes, ni el gusto de sus clientes siempre impecable.

Los artistas

El arte griego no era en la antigüedad el gran negocio que es hoy. Algunas obras transportables, joyería y vajilla, eran caras, y es notable que hayamos aprendido casi todo lo que sabemos sobre ellas a partir de hallazgos realizados fuera del mundo griego, donde aparecen como regalos o botín de reinos nativos, o en mobiliario de corte, desde el Sena hasta Persépolis. Incluso los jarrones mejores de figuras rojas apenas eran considerados más que el salario de un día de un obrero. Algunos alfareros, especialmente en la Atenas del siglo VI, examinaron el mercado de exportación a Etruria lo bastante de cerca como para especializarse en modelos de exportación diseñados para atraer por sus formas familiares a sus aceptables estilos decorativos: las llamadas ánforas tirrenas y los productos del taller de Nicostenes. Los ingresos eran sin duda gratificantes, y algunos alfareros o poseedores de vasijas pudieron permitirse dedicatorias esculturales en la Acrópolis. En el período clásico los grandes nombres de escultores y pintores murales podían cobrar altos salarios y provocar la competencia por sus servicios, pero éstos eran hombres que viajaban libremente y trabajaban en cualquier lugar en que se les ofreciera empleo. Sólo en el comercio de cerámica ateniense y probablemente en los talleres del metal en otros lugares (Corinto, Esparta) parece haber habido industrias que llegaron a surtir más que el mercado local. Las industrias locales especializadas para el mercado nacional o internacional no eran frecuentes en Grecia, y en este sentido los artistas no estaban en una posición distinta de la de los zapateros o carpinteros. Desde luego, en la antigüedad no se hacía ninguna distinción a favor de los que llamamos artistas: todo ello era artesanía *(techne)*. Sólo con Fidias, y luego cada vez más con sus sucesores, parece que se concedió cierta

posición social especial a los artistas famosos, aunque habían estado alojados en las cortes de los tiranos arcaicos, como los músicos, actores y médicos.

Había cierta tendencia a practicar la artesanía en familia: el aprendiz natural de un maestro sería su propio hijo. Hay pruebas de esto en cerámica y escultura, pero también había flexibilidad; algunos de los mejores pintores de jarrones, que nos son conocidos sólo a partir de uno o dos jarrones, pueden haber sido también pintores de paneles. Un escultor podía preferir el bronce modelado al mármol tallado, pero la mayoría podían trabajar ambos a cualquier escala. Podía ser a la vez arquitecto (Escopas) o pintor (Eufranor). Algunas artesanías eran fácilmente transportables —el joyero, el orfebre, e incluso el escultor que tenía que viajar de casa a la cantera para el acabado de taller en el lugar de su encargo. A la vez que los negocios familiares ayudaban a establecer estilos y tradiciones locales, la movilidad supuso la rápida diseminación de nuevas ideas y técnicas, y los santuarios mayores sirvieron como galerías tanto para obras de arte del pasado como para novedades.

Más de la mitad de los escultores nombrados en las listas del Erecteion fueron ciudadanos atenienses pero en años anteriores las firmas de alfareros y pintores en los jarrones atenienses revelan una alta proporción de nombres no atenienses e incluso no griegos, o apodos que encubren la nacionalidad. En artesanías más simples jugaron sin duda un papel importante en los talleres los inmigrantes griegos (metecos) o no griegos, y en un estado como Esparta su papel tuvo que ser muy importante, pero esto no debilitó en nada el fuerte carácter local del arte espartano en el período arcaico. Se dice que en Atenas Solón fomentó la inmigración de artistas a principios del siglo VI, y esto, seguido por el patronato de la corte de un tirano, puede hacer mucho para explicar la atareada carrera de Atenas en las artes posteriores.

El número de firmas de artistas de los períodos arcaico y clásico es otra peculiaridad del arte griego. Aparecen alrededor del 700 y no estaban de ninguna manera limitados a obras o artistas mayores. El deseo del pintor de jarrones de firmar su obra puede parecer poco usual, y la práctica era completamente fortuita: de algunos sólo tenemos constancia de una firma en unos cincuenta jarrones, y para la mayoría ninguna. Como propaganda no pudo hacer mucho, y probablemente el motivo era simplemente el orgullo. A menudo la firma era discreta, pero no siempre: en las lápidas arcaicas el nombre del artista puede ser tan grande como el del muerto. En los jarrones de figuras rojas atenienses del siglo VI tardío los llamados pioneros tienen libertad para retar el trabajo de sus compañeros o sus lemas nombrándolos. Sólo por sus jarrones e inscripciones podemos reconstruir una comunidad artística viva y muy consciente de sí misma. También era poco común su grado de alfabetización y puede que tuviera pretensiones sociales, aunque el inscribir referencias a la juventud elegante y bien nacida del día (las inscripciones *kalos;* improcedentes con las escenas que acompañan) no tiene por qué implicar siempre una familiaridad estrecha, y los artistas menores lo practicaban igual en obras más pobres. El espíritu competitivo entre artistas también parece haber sido explo-

tado por los patronos, pero nuestro conocimiento de estas competiciones, como la de las Amazonas de Efeso, en la que cada artista ponía su obra en primer lugar, y el premio recayó en el segundo que todos reconocían, Policleto, puede haber sido distorsionado por las historias de promoción de los guías locales que tienden a usar libremente los grandes nombres y las buenas historias.

Hicimos notar al principio de este capítulo el singular carácter físico del arte griego, en comparación con los de otras culturas antiguas. Su preocupación por los humanos y por el lugar apropiado de los dioses en el mundo de los hombres (más que al revés) fue también la preocupación de los escritores griegos. El artista griego sirvió a la sociedad en la que vivía respondiendo a las demandas de un sector de la comunidad mucho más amplio que el de sus sacerdotes o gobernantes, y demostró por vez primera en la historia del hombre el potencial de un arte verdaderamente popular en llegar más allá de las demandas de lo mágico o la exhibición de prestigio. En este servicio, el concepto del arte por el arte era desconocido e innecesario.

BIBLIOGRAFIA

Un estudio comprensible y bien documentado sobre el arte griego desde la era del bronce hasta el helenístico es el de M. Robertson, *A History of Greek Art* (Cambridge, 1975), con su *Shorter History of Greek Art* (Cambridge, 1981). Son libros de bolsillo más cortos el de G. M. A. Richter, *Handboock of Greek Art* (Londres, 1974), por temas, y el de J. Boardmann, *Greek Art,* cronológico (Londres, 1985).

Para estudios sobre los períodos están el de J. N. Coldstream, *Geometric Greece* (Londres, 1977); J. Boardmann, *Greeks Overseas* (Londres, 1980), y *Preclassical Style and Civilization* (Harmondsworth, 1967); J. Charbonneaux, R. Martin y F. Villard, *Archaic Greek Art* y *Classical Greek Art* (Londres, 1971, 1973).

Escultura: G. M. A. Richter, *Sculpture and Sculptors of the Greeks* (Oxford, 1971) para un informe detallado, y su comprensible *Portraits of the Greeks* (Oxford, 1984). B. Ashmole, *Architect and Sculptor in Ancient Greece* (Londres, 1972) por los ensayos importantes sobre Olimpia, el Partenón, el Mausoleo, y *Olympia* (con N. Yalouris; Londres, 1967). J. Boardmann, *Greek Sculpture: Archaic Period* y *Greek Sculpture: Classical Period* (Londres, 1978, 1985), libros profusamente ilustrados. F. Brommer, *The Sculptures of the Parthenon* (Londres, 1979). R. Lullies y M. Hirmer, *Greek Sculpture* (Londres, 1960) con buenos grabados. C. Rolley, *Greek Bronzes* (de próxima aparición).

Arquitectura: No hay ningún libro de bolsillo moderno, pero el de W. B. Dinsmoor, *The Architecture in Ancient Greece* (Londres, 1952) aún es útil si se compagina con el de A. W. Lawrence, *Greek Architecture* (Harmondsworth, 1957). Para otros aspectos, J. J. Coulton, *Greek Architects at Work* (Londres, 1977); R. E. Wycherley, *How the Greeks built Cities* (Londres, 1962) y A. W. Lawrence, *Greek Aims in Fortification* (Oxford, 1979).

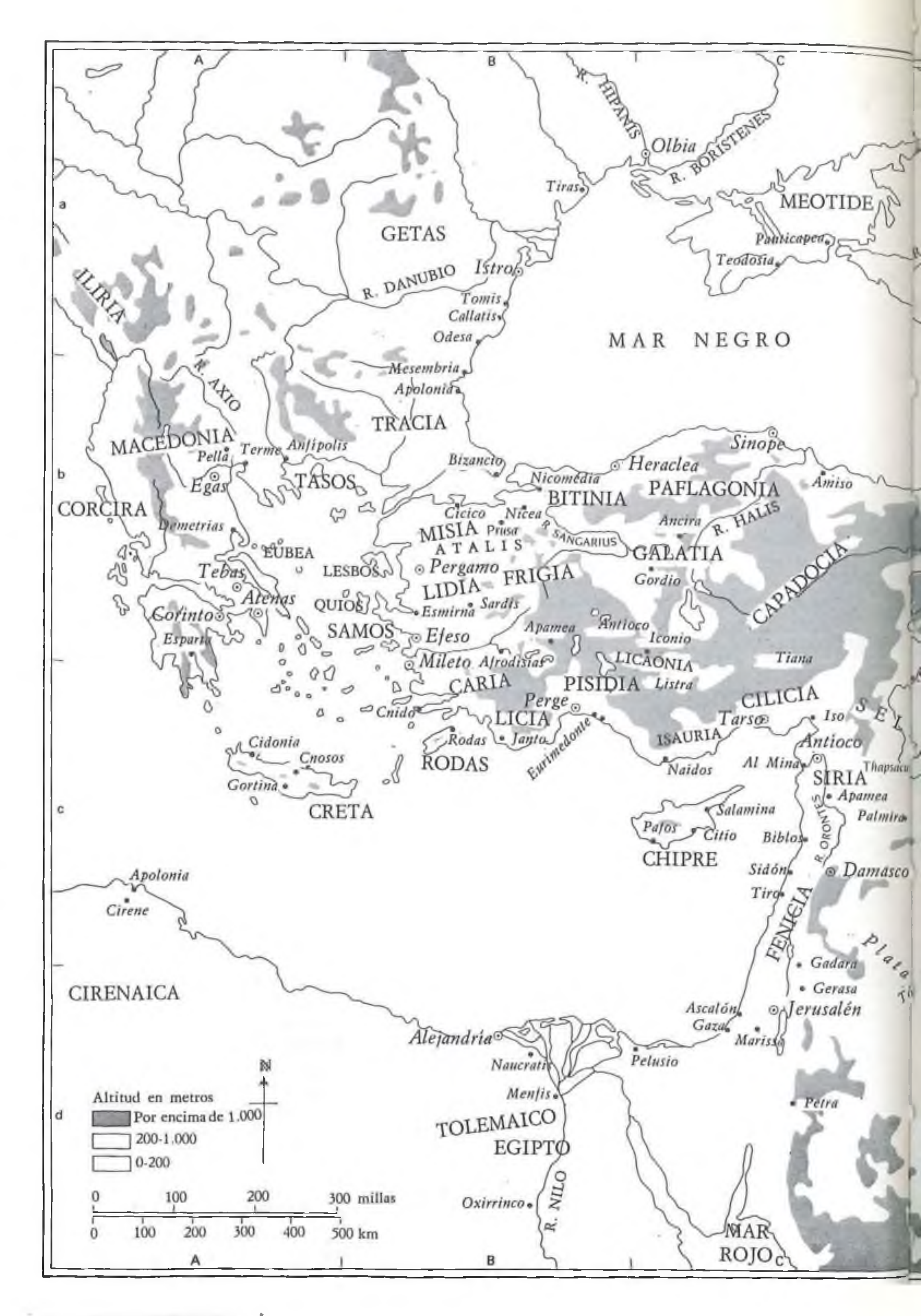
Pintura de cerámica: R. M. Cook, *Greek Painted Pottery* (Londres, 1972), un libro de consulta básico. Para grabados, P. Arias, M. Hirmer y B. B. Shefton, *History of Greek Vases* (Londres, 1961). Estudios sobre períodos con ilustraciones, J. N. Coldstream, *Greek Geometric Pottery* (Londres, 1968); J. Boardman, *Athenian Black Figure Vases* y *Athenian Red Figure Vases: Archaic Period* (Londres, 1974, 1975). A. D. Trendall, *South Italian Vase-painting* (Londres, 1966), es un valioso estudio breve.

Otras artes: R. A. Higgins, *Greek Terracottas* y *Greek and Roman Jewellery* (Londres, 1963, 1961); J. Boardman, *Greek Gems and Finger Rings* (Londres, 1971); D. Strong, *Greek and Roman Gold and Silver Plate* (Londres, 1966); C. M. Kraay y H. Hirmer, *Greek Coins* (Londres, 1966).

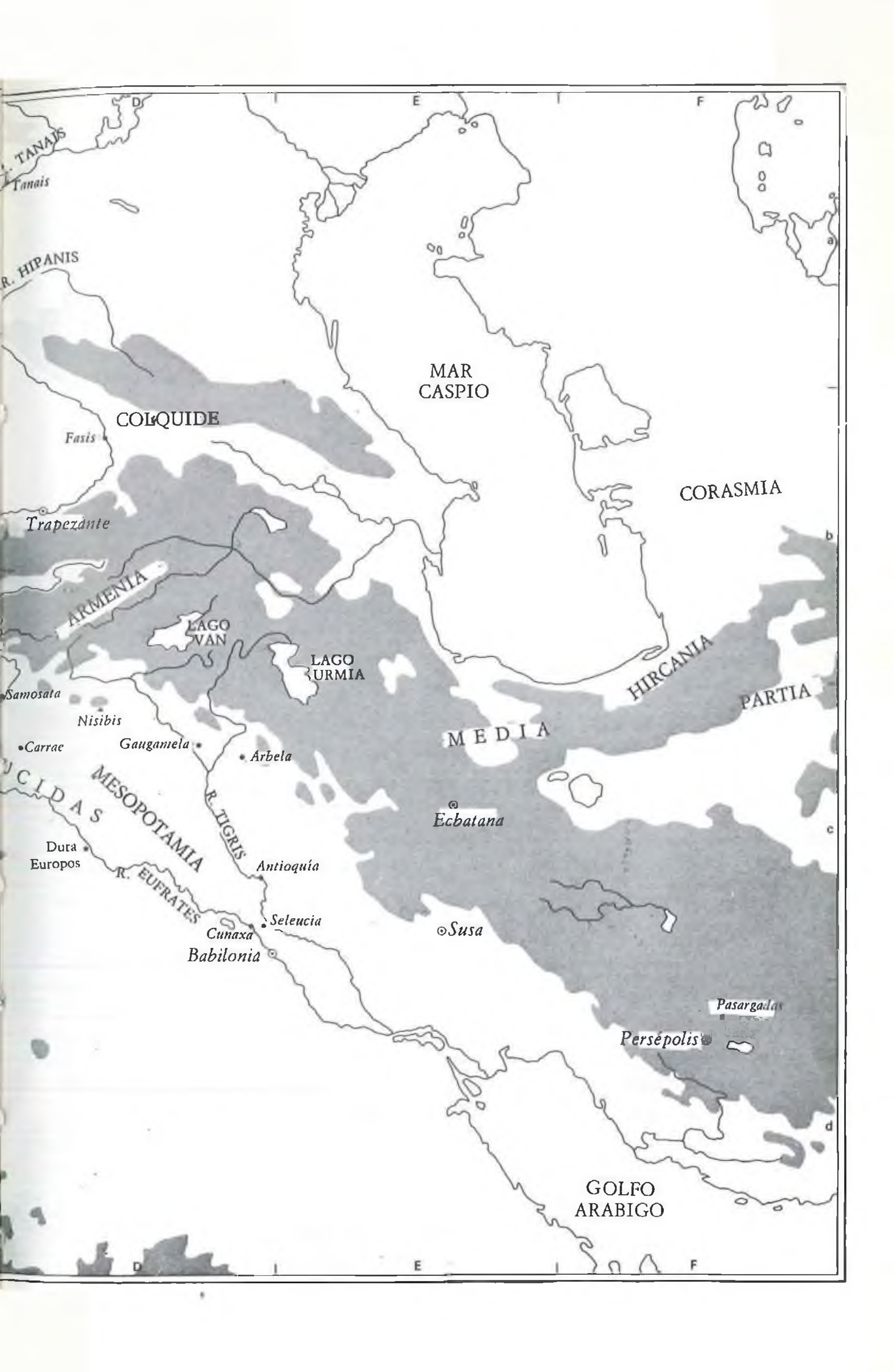
Muchas de las obras citadas se refieren también al período helenístico, y algunas al romano.

En español:

A. Blanco, *Arte griego,* Madrid, CSIC, 1966 (3.ª ed.), 332 pp. Síntesis.
P. Demargue, *El nacimiento del arte griego*, Madrid, Aguilar, 1965, 460 pp.
Charbonneaux, R. Martin, P. Vilard, *Grecia arcaica* (620-480 a. C.), Madrid, Aguilar, 1969, 438 pp.
——, *Grecia clásica* (480-330 a. C.), Madrid, Aguilar, 1970, 426 pp.
——, *Grecia helenística,* Madrid, Aguilar, 1971, 428 pp.
M. Robertson, *El arte griego*, Alianza Editorial, 1986.



EL MUNDO HELENISTICO.



D
E
F
R. TANAIS
Tanais
R. HIPANIS
MAR
CASPIO
COLQUIDE
Fasis
CORASMIA
Trapezunte
ARMENIA
LAGO
VAN
LAGO
URMIA
HIRCANIA
PARTIA
Samosata
Nisibis
MEDIA
Carrae
Gaugamela
Arbela
MESOPOTAMIA
R. TIGRIS
Ecbatana
Dura
Europos
Antioquía
R. EUFRATES
Seleucia
Cunaxa
Babilonia
Susa
Pasargadas
Persépolis
GOLFO
ARABIGO
a
b
c
d

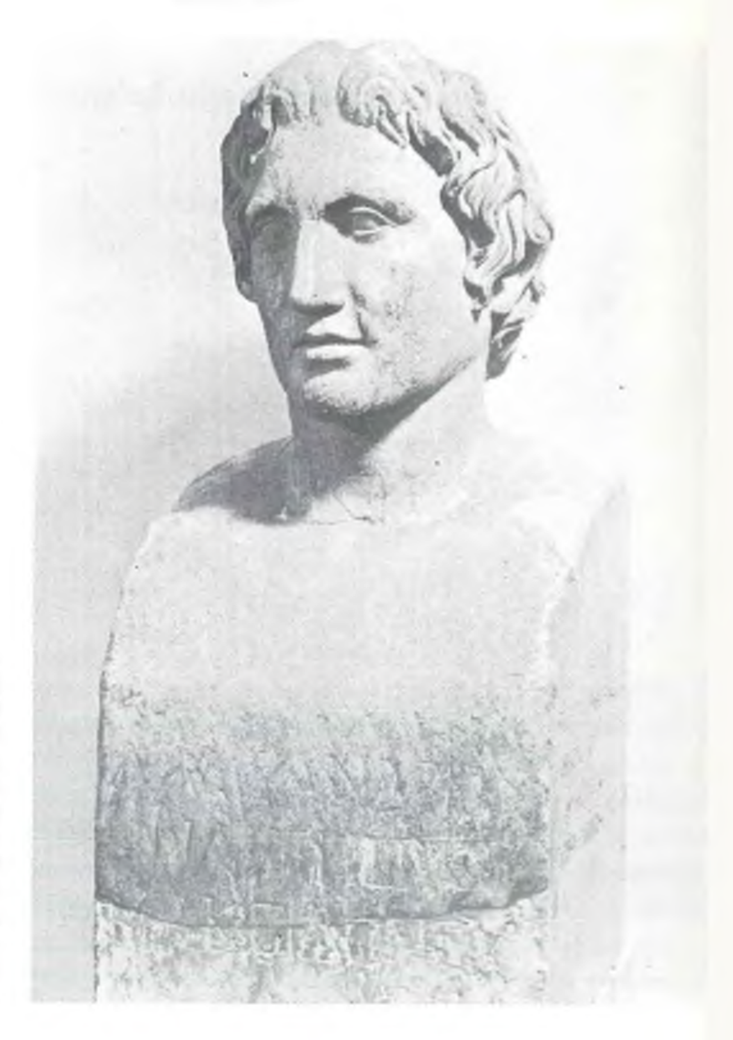
13

Historia del período helenístico

Simon Price

El período helenístico, los 300 años entre los reinados de Alejandro Magno de Macedonia (336-323 a. C.) y Augusto, primer emperador romano (31 a. C.-14 d. C.), es considerado a menudo como una parte sin interés ni coherencia de la historia de Grecia. Al caer entre los dos períodos «centrales» de la Atenas clásica y la Roma ciceroniana o augústea, este período parece la melancólica historia del declive de la ciudad griega, sometida primero a Alejandro y sus sucesores y luego a los romanos.

De hecho el período tiene coherencia interna e interés local. Su rasgo más importante es el establecimiento de las monarquías griegas por Alejandro y sus sucesores, que juntas controlaban la zona entre Grecia y Afganistán. El impacto de estas monarquías sobre el mundo griego es el tema de este capítulo. Empezaré por delimitar brevemente el contenido del reinado de Alejandro y la historia de los cuatro reinos helenísticos más importantes. En los albores de las conquistas de Alejandro los nuevos reinos consolidaron la expansión del mundo griego: los reyes fundaron nuevas ciudades que garantizaron la dominación de la cultura griega sobre las nativas. La conexión que se observa aquí entre el poder político y la dominación cultural tiene una analogía interesante en la expansión de la cultura europea en nuestras colonias. Las necesidades de los reinos en competencia condujeron a un desarrollo importante en lo administrativo y en lo militar, lo cual apuntaló el poder real. Los reyes gobernaron numerosas ciudades griegas, pero ¿qué tipo de impacto tuvieron sobre ellas? ¿En qué consistía estar subordinado a un super-poder? Por último, dentro de las ciudades mismas, la vida cívica cambió como resultado del crecimiento de la monarquía.



BUSTO DE ALEJANDRO MAGNO, el llamado «Hermes de Azara», copia romana que se cree basada en una estatua de bronce, que posiblemente mostraba al rey en una desnudez heroica llevando una lanza, obra del escultor de la corte, Lisipo (ca. 330-320 a. C.). La inclinación de la cabeza y la melena eran rasgos habituales de los retratos de Alejandro.

Los reinos helenísticos

Alejandro Magno es una de las figuras románticas arquetípicas, como lo muestra la vitalidad de la leyenda de Alejandro desde la antigüedad hasta Mary Renault. Emulando al Aquiles homérico, ganó una reputación de genio militar y valentía personal. A él se atribuían cuentos extraordinarios: por ejemplo, Calístenes, uno de los historiadores de su corte, narraba cómo se retiró el mar una vez al paso de Alejandro y cómo se inclinó ante él como homenaje. Aunque muchas de las historias, como ésta, son en el mejor de los casos dudosas, su circulación ya en vida de Alejandro refleja sus éxitos casi inimaginables.

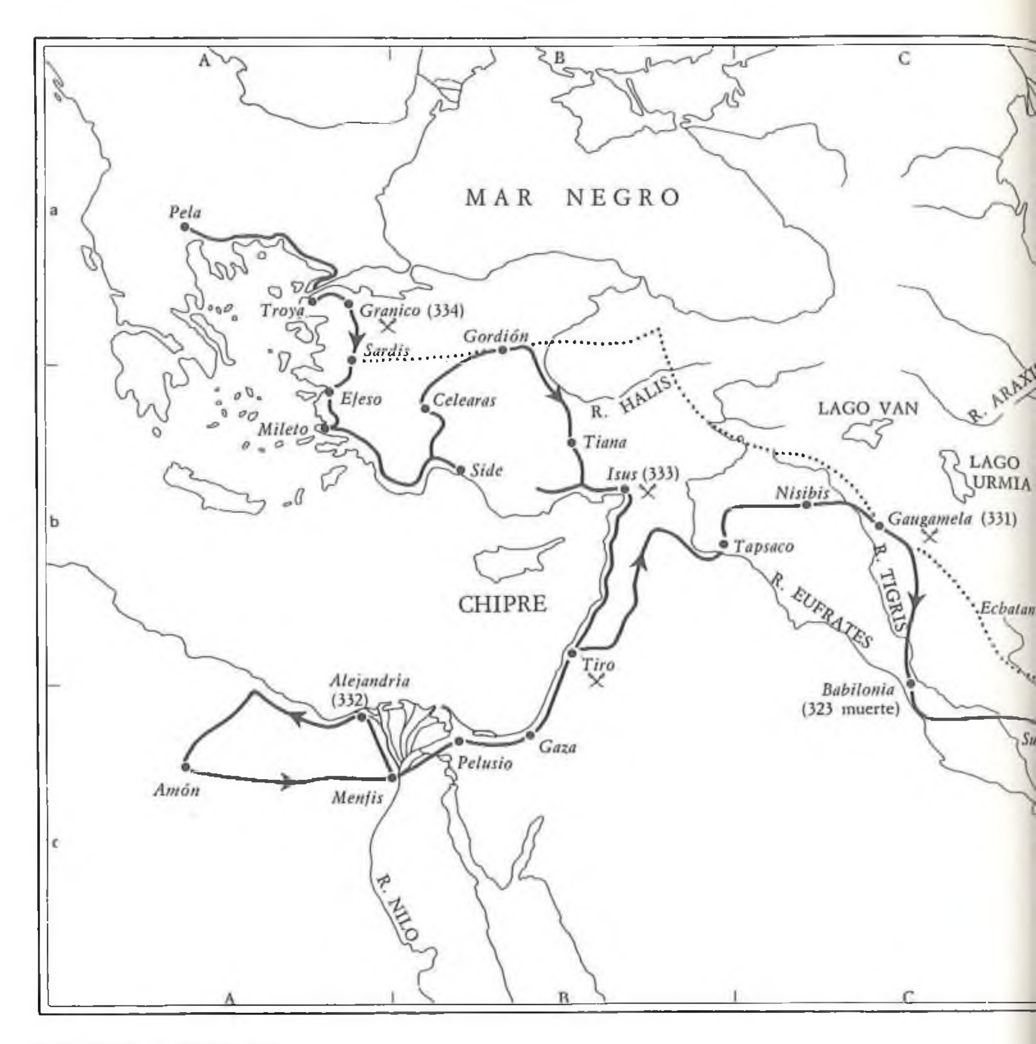
Cuando Alejandro accedió al trono de Macedonia tras el asesinato de su padre Filipo, heredó un reino que había llegado a dominar en aquel momento los asuntos de la Grecia continental. Con enorme energía Alejandro emprendió una cruzada, reclamada desde hacía tiempo por los propagandistas griegos e

incluso planificada por Filipo, para castigar a los persas por la invasión de Grecia por Jerjes, casi 150 años antes. En el curso de un solo año Alejandro consiguió el control de las ciudades griegas de Turquía occidental, y presionó hacia el este en dirección de Gordion. Allí se contaba una historia sobre un oráculo según el cual aquel que soltara el nudo que ataba el yugo al carro del anciano rey de Gordion se haría el amo de Asia: Alejandro cortó dicho nudo. Una historia romántica, quizá auténtica. Sólo un mes o dos más tarde había derrotado al rey persa Darío en Iso (333 a. C.). Darío escapó, pero Alejandro pudo volverse hacia el sur y controlar Fenicia y Egipto. Desde allí organizó una extraordinaria expedición hacia el oeste por el desierto a visitar el oráculo de Zeus Amón. Esta larga marcha no tenía ningún propósito estratégico, pero Alejandro tenía que hacerle una pregunta al dios. No conocemos ni la pregunta ni su respuesta, pero fue aclamado en la sede del oráculo como «hijo de Amón», una de las numerosas insinuaciones sobre su carácter divino. Animado de esta forma, marchó hacia el norte y el este hacia Mesopotamia, en donde volvió a derrotar a Darío en Gaugamela (331 a. C.), esta vez decisivamente. El imperio persa, que había supuesto una amenaza para los griegos durante más de 200 años, estaba ahora en manos de Alejandro.

Alejandro hizo más que apoderarse del imperio persa. Siguió con sus campañas hacia la parte oriental del mismo, sofocando revueltas y fundando ciudades. En el extremo noreste, en Sogdiana, la resistencia fue feroz, pero Alejandro capturó el último baluarte y a una mujer increíblemente hermosa, Roxana. Se enamoró y se casó con ella. Tenía también otro asunto entre manos. Cruzó desde Afganistán al Punjab, donde derrotó al rey indio. Sólo una rebelión de sus tropas le impidió seguir hacia el este, y volvió hacia occidente por el Beluchistán, un viaje desastroso que recuerda la retirada de Napoleón desde Moscú. Dos años más tarde, en 323, murió en Babilonia a la edad de sólo treinta y dos años.

Alejandro dejó en herencia no sólo conquistas, sino también la monarquía. Esta, parte tradicional del estado macedónico, había sido ajena al mundo griego hasta el reinado de Filipo. Alejandro consiguió imponerla en todas partes. Proporcionó el modelo a la serie de reyes helenísticos que le sucedieron. La diadema, la sencilla banda en la cabeza que llevaba Alejandro, se convirtió en el símbolo oficial de la monarquía; el título de «rey», que probablemente Alejandro había empezado a usar para dirigirse a los griegos, fue empleado por todos los jefes helenísticos, y, como veremos, había condiciones generalmente aceptadas para que se pudiera asumir el título. Sin duda las historias sobre Alejandro establecieron la expectativa de que los reyes tenían que tener una apariencia personal llamativa y un porte digno, o, de manera menos favorable, que tenían que tener pretensiones arrogantes y una forma ofensiva y vana de tratar a los visitantes. Sea como fuere, el modelo de la realeza estaba establecido.

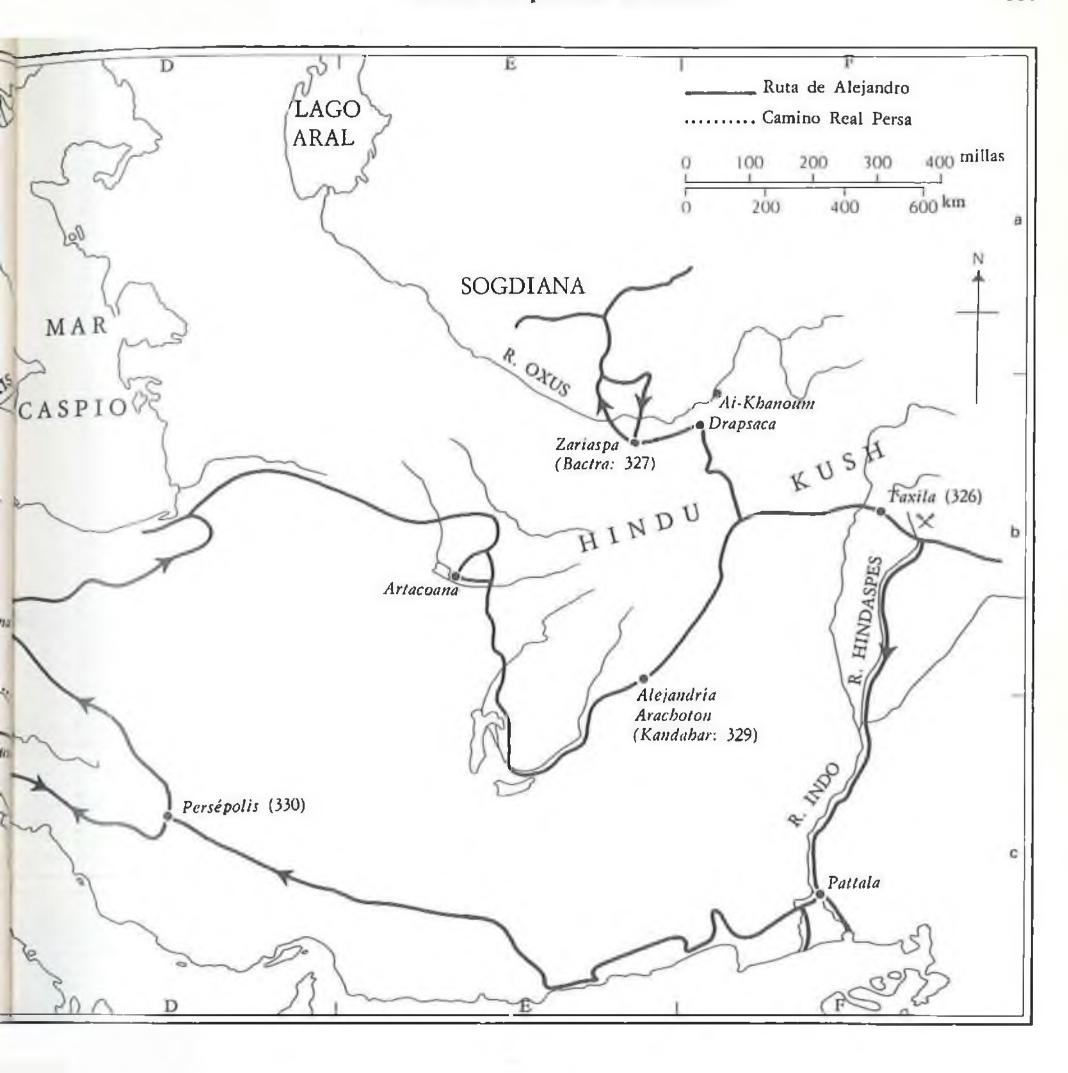
Los seguidores de Alejandro no aspiraban sólo a sus ideales, sino también a sus tierras. Los veinte años que siguieron a su muerte vieron tortuosas luchas



LOS VIAJES DE ALEJANDRO.

entre sus parientes y sus generales, ya que todos ellos intentaban establecerse como únicos sucesores. Todos los intentos fallaron, y hacia 275 a. C. habían surgido los tres reinos que habían de dominar el Mediterráneo oriental hasta la llegada de Roma. Primero, Egipto. Tolomeo, a quien se había garantizado Egipto a la muerte de Alejandro, consiguió fundar una dinastía que dirigió el país hasta que su más ilustre descendiente, Cleopatra, fue derrotada por Augusto (31 a. C.). En distintos momentos los Tolomeos también controlaron territorios de fuera de Egipto: Libia, el sur de Siria, Chipre, parte del sur de Turquía y las islas del Egeo.

En segundo lugar, las conquistas orientales de Alejandro. La toma de Babilonia en 312 por Seleuco marcó la fundación de la dinastía de los Seleúcidas. El territorio seleúcida en su máxima extensión fue con mucho el mayor de los



de cualquier reino helenístico; con centro en Siria, iba de Turquía occidental hasta Afganistán. Pero perdió territorio, tanto por el este como por el oeste. Al este había dos problemas. La montañosa provincia de Bactria (Afganistán) fue convertida en un reino griego independiente (256 a. C.), y también surgió el reino no griego de Partia (h. 238) que bloqueó de hecho a los Seleúcidas desde el este.

Al oeste también perdieron terreno los Seleúcidas. Un nuevo reino griego, el de los Atálidas, con capital en Pérgamo, mermó el territorio seleúcida de Turquía occidental. Aunque los dos primeros atálidas (283-241) sólo fueron parcialmente independientes de los seleúcidas, la victoria de Atalo I sobre los Gálatas (h. 238) le permitió a éste asumir el título de rey. En el siglo II el poder atálida fue incrementado por Roma, a la cual el último rey legó el rei-



ESTATUA DE UN CAUDILLO GALO, la llamada Galo Ludovisi, que se cree copia de un bronce original que formó parte de un monumento erigido en Pérgamo a finales del siglo III a. C. para conmemorar la victoria de Atalo I sobre los galos. Diversos elementos, incluidos los brazos del guerrero y el brazo izquierdo de su mujer muerta, son representaciones modernas.

no (133). El reino seleúcida, por su parte, se había quedado reducido hacia el siglo I a. C. a una pequeña zona del norte de Siria (en parte a causa de disensiones internas), y por fin cayó en manos de Roma (64 a. C.).

En tercer lugar, Macedonia. La antigua dinastía de la que el mismo Alejandro procedía fue exterminada, y la posesión de sus territorios fue ferozmente disputada, sin duda en parte porque era la tierra de Alejandro, hasta que en 276 Antígono Gonatas consiguió establecerse de manera segura en el poder. Sus herederos, la dinastía antigónida, dirigió el país hasta que fue conquistado por Roma en 168 a. C.

Los límites del helenismo

Dentro de las fronteras establecidas por las conquistas de Alejandro hubo dramáticos cambios culturales a medida que la helenización se extendió a lo largo de miles de millas sobre el conjunto del Oriente Medio. Se acostumbraba ver este proceso a través de lentes teñidos de rosa como el inocente don de la civilización a bárbaros entre tinieblas; después de todo, los británicos hicieron exactamente lo mismo en su imperio. Pero nuestra era post-colonial es

VISTA AEREA DE ANTIOQUIA DEL ORONTES (moderna Antakia, en el sudeste de Turquía). Fue fundada por Seleuco I en 300 a. C. y llamada así por su hijo Antíoco; la nueva ciudad llegó a ser la capital del Imperio Seleúcida. Muestra el típico plano en parrilla de las fundaciones seleúcidas, con cinco avenidas que la recorren del suroeste al nordeste y al menos veinte calles transversales.



más consciente de que la cultura está íntimamente ligada a la política: vemos que la cultura griega dominó a otras antiguas culturas y que este proceso helenizador fue en parte producto del poder de los reyes.

La creación de nuevas ciudades griegas era fundamental para el proceso de helenización (para su diseño véase infra, p. 594). Se dice que Alejandro mismo fundó más de setenta (la cifra real puede que sea la mitad de ésta), mientras que los seleúcidas crearon más de sesenta nuevos establecimientos en la zona que va del oeste de Turquía hasta Irán. Algunas de estas «nuevas» ciudades eran de hecho antiguos emplazamientos de población con un nombre dinástico nuevo y una constitución griega. Otras estaban en zonas que previamente no estaban muy urbanizadas. Por ejemplo, el segundo rey seleúcida fundó una nueva ciudad en el Golfo Pérsico, llamándola Antioquía en homenaje a sí mismo, y más tarde gestionó el incremento de su población «invitando» a Magnesia, en el Meandro, una vieja ciudad de la Turquía occidental, a enviar colonos. Se fundaron ciudades nuevas incluso donde ya existían establecimientos previos perfectamente acondicionados. Así, en Egipto se fundaron dos ciudades griegas, una de las cuales, Alejandría, sustituyó a la antigua ciudad faraónica de Menfis como capital de los Tolomeos; mientras que la vieja ciudad de Babilonia fue invalidada por Seleucia, la nueva capital seleúcida a orillas del Tigris, a una distancia de unos 50 km. No podía haber prueba más clara que estas dos ciudades de la dominación que habían de ejercer los griegos sobre las poblaciones no griegas.

Los nuevos establecimientos eran extraordinariamente variados de tamaño y condición. Primero fueron las colonias militares fundadas por los seleúcidas en varios lugares de su reino, desde Turquía occidental hasta, al parecer, el Kurdistán. Estos establecimientos podían ser pequeños, con sólo unos centenares de pobladores, y poseían pocas instituciones autónomas y una escasa independencia del rey. Su propósito era actuar de salvaguardia contra la deslealtad y sus habitantes tenían la obligación de servir en el ejército real (cf. infra, p. 366). En segundo lugar fueron las ciudades nuevas e independientes con poblaciones de varios millares, que culminaban en Alejandría, un gran centro cultural, que en el siglo I a. C. era considerada la ciudad más grande del mundo (mediterráneo).

La cultura de estas ciudades era sólidamente griega. Al nivel más evidente, se desarrolló una nueva lengua griega, la *koiné* o dialecto común, que trascendía las divisiones de los viejos dialectos griegos (dórico, jónico, etc.). En general nada en el lenguaje o en la escritura de un documento nos indica de qué parte del mundo griego procede. Además, las instituciones políticas de las ciudades se hacían siguiendo de cerca las prácticas griegas tradicionales. Susa, por ejemplo, uno de los cuatro centros reales persas, fue fundada de nuevo a finales del siglo IV como Seleucia del Euleo. Más de 300 años más tarde la ciudad, por entonces en el imperio parto, aún tenía una constitución que le hubiera resultado familiar a un griego del período clásico; el consejo proponía y hacía el escrutinio de los candidatos a los cargos públicos, y luego eran ele-

gidos por el cuerpo completo de los ciudadanos. Había un tesorero y un colegio de magistrados, de los cuales dos daban su nombre al año. Seleucia ilustra tanto la «exportación» de las instituciones griegas como la tenacidad con la que se mantuvieron en un mundo extraño.

Una de las instituciones clave que mantuvo la cultura griega de las ciudades fue el *gymnasion* (cf. supra, p. 257). Este no era un lugar sólo para un entrenamiento ocasional; era una institución educativa que promovía a la vez la cultura física e intelectual. El edificio mismo solía estar situado céntricamente, y en Alejandría, por ejemplo, se estima que era el edificio más hermoso de la ciudad. Aún más importante es el hecho de que se esperase de todos los ciudadanos de pleno derecho que fueran miembros del *gymnasion*. Había reglas estrictas que decidían sobre la elegibilidad de los miembros. En Grecia continental sabemos que se excluía (entre otros) a los esclavos, libertos, sus hijos y a los que se dedicaban a comercios vulgares. Es probable que en las nuevas fundaciones estas reglas excluyeran efectivamente a aquellos considerados no griegos. Pero los nativos que lograban probar su elegibilidad tenían que ejercitarse en el *gymnasion* desnudos, una abominación para los no griegos. El hecho de desnudarse marcaba por tanto el rechazo de su entorno nativo y su incorporación al mundo griego.

Los notables éxitos culturales de los griegos no deben cegarnos sobre su exclusivismo que negaba las culturas indígenas. Por ejemplo, la población de Seleucia del Euleo se mantuvo exclusivamente griega. Incluso 300 años después de su fundación no se conoce ningún caso de que una persona con nombre griego no tuviera un padre con nombre griego. Esto quiere decir que no hubo helenización de la población nativa, que permaneció excluida de las instituciones cívicas. De manera similar, en Egipto había una profunda división entre la cultura griega y la nativa. Los egipcios siguieron construyendo templos sobre el modelo tradicional y creando una literatura viva y variada propia (hay tantos papiros helenísticos en egipcio demótico como en griego). Pero los griegos encargaban esculturas que no muestran ningún punto de contacto con el arte egipcio y leían resueltamente literatura del período clásico. También en el campo de las leyes había tribunales separados griegos y egipcios para administrar distintos códigos legales, mientras que la ley de la misma Alejandría estaba inspirada en parte en la de Atenas.

La continuada existencia de culturas no es una muestra de pluralismo liberal. La cultural griega era dominante, aunque a veces los reyes mostraran respeto por las culturas nativas y se alegraran de que sus mandatos fueran venerados en contextos nativos (los Tolomeos, por ejemplo, eran representados como faraones en los templos egipcios). La única manera de lograr penetrar en el nuevo sistema de poder estribaba en adoptar la cultura griega. Una de las estrategias clave era reivindicar una procedencia griega ancestral. Así, hacia 200 a. C., un ciudadano importante de Sidón, antigua ciudad fenicia, pudo competir (y ganar) en una de las pruebas «panhelénicas» de la Grecia continental abiertas sólo a los griegos; su eligibilidad fue probada por el «hecho»



CABEZA DE UN TOLOMEO AL ESTILO DE UN FARAON EGIPCIO. La diferencia de estilo entre los retratos oficiales de los Tolomeos, realizados por artistas griegos y sus retratos en contextos egipcios que continuaban la tradición faraónica, refleja la dicotomía entre Grecia y las culturas nativas en el Egipto helenístico.

de que Tebas de Beocia fue fundada por el hijo del primer jefe de Sidón. Cuando resultaba conveniente los griegos mismos empleaban la misma estrategia para integrar a extraños al mundo griego. Los habitantes de Lámpsaco, al noroeste de Turquía, llamaron a los romanos para que les ayudaran contra el rey seleúcida Antíoco III, basándose en que eran parientes de ellos: Lámpsaco estaba cerca del emplazamiento de Troya, casa de Eneas, fundador de Roma. Lámpsaco no podía prever cuán trascendental sería la subsiguiente implicación romana en la historia del mundo griego.

A veces se planteaba el conflicto sobre la adopción por comunidades no griegas de costumbres extranjeras: la interacción del judaísmo y el helenismo en el siglo II a. C. es el ejemplo mejor documentado. El líder de una facción judía de Jerusalén logró convertirse en sumo sacerdote con el apoyo del rey seleúcida Antíoco IV e inmediatamente estableció un *gymnasion* (174-171). Ante el horror del resto de los judíos, los sacerdotes dejaron de mostrar cualquier interés por los servicios divinos y se precipitaron a tomar parte en los ilegales ejercicios en el campo de entrenamientos a la primera oportunidad.

Algunos incluso dejaron de circuncidar. A pesar de que los acontecimientos subsiguientes son oscuros (dependemos casi por completo de las fuentes judías «ortodoxas», especialmente de los dos primeros libros de los Macabeos), creció la oposición tanto contra el partido helenizante como contra su protector Antíoco. Esto alcanzó su punto crítico cuando Antíoco desnudó el Templo de sus tesoros y ordenó a los judíos que abandonaran sus cultos, sustituyendo los cultos judíos por los paganos. Siguió la insurrección abierta, que pronto llevó a la restauración del culto del Templo, pero el conflicto entre los judíos y los seleúcidas se mantuvo hasta que los judíos consiguieron la independencia en 141 a. C.

Este asunto ilumina la relación entre el helenismo y el poder de los reyes. Los griegos creían en su superioridad cultural sobre los «bárbaros», y para ellos esta creencia justificaba la dominación política. Sin embargo, necesitamos mirar más de cerca la función política del helenismo. La población de las nuevas ciudades era extraída, al menos al principio, en gran parte del viejo mundo griego, y la cultura de las ciudades se mantenía resueltamente griega. Los habitantes griegos de una nueva ciudad en las costas del Golfo Pérsico estaban ligados a su rey tanto por la cultura como por el interés mutuo, ya que necesitaban apoyo de él en un mundo extraño. A través de las ciudades los reyes podían controlar sus territorios sin necesidad de una burocracia real sustancial. Antíoco IV ayudaría naturalmente al partido helenizante de Jerusalén, especialmente porque éste probablemente trataba de transformar Jerusalén en una ciudad griega con el nombre del rey. La resistencia activa contra el helenismo sólo fue fuerte en tres zonas, Egipto, Persia y Judea; las tres tenían firmes tradiciones de monarquía indígena, y las tres formularon su resistencia en términos religiosos. El libro de Daniel, compuesto en tiempos de Antíoco IV, previó la extensión posterior de esta regla:

> Mas luego llegará su fin sin que nadie pueda socorrerle. Entonces se alzará Miguel, el gran príncipe que guarda a tu pueblo. Habrá un tiempo de gran desgracia, sin igual desde que existen las naciones. Cuando llegue ese momento se salvarán de los de tu pueblo aquellos cuyo nombre esté escrito en el Libro (12.1).

Cortesanos y soldados

El rey era la figura clave de la administración real. A él se dirigían las peticiones individuales y comunitarias, y todas las grandes decisiones se presentaban como emanadas del rey mismo. No es que el rey estuviera solo. El rey seleúcida tenía a un funcionario a cargo de las finanzas reales y también un ayudante general «encargado de los asuntos». Volviendo al segundo libro de los Macabeos, el sucesor de Antíoco IV decidió cambiar la política de su padre acerca de la helenización forzosa de los judíos y escribió a «su hermano Lisias» al respecto. Lisias no era de hecho el hermano del rey, sino su ayudante, y ostenta varios títulos: «hermano», «primo» y «encargado de los asuntos».

Fuera de la corte el rey podía obrar a través de una jerarquía de oficiales. El reino seleúcida estaba dividido en cierto número de provincias (setenta y dos en tiempos de Seleuco I), cada una bajo un gobernador; Lisias, por ejemplo, gobernador de Siria meridional y Fenicia cuando murió Antíoco IV. A través de los gobernadores el rey podía llevar a cabo planes, específicos o generales. Antíoco III fue responsable de iniciar un culto a sí mismo y a sus antepasados en todo su reino; más tarde escribió a los gobernadores de cada provincia, informándoles sobre la contratación de sumas sacerdotisas de la reina en cada provincia y dándoles instrucciones sobre los necesarios arreglos. (Resulta que han sobrevivido tres copias de la carta de Antíoco, de Turquía occidental e Irán. Sobre los muy distintos cultos reales organizados por las ciudades, cf. infra, p. 375). Los gobernadores entonces emitían instrucciones a sus delegados para llevar a cabo las provisiones reales.

En Egipto la administración real era más amplia y elaborada; los Tolomeos, en contraste con los Seleúcidas, sólo tenían tres ciudades griegas en Egipto para proporcionar un marco de trabajo administrativo básico. Por ello adoptaron la organización faraónica del país: Egipto estaba dividido en unos cuarenta «distritos», cada uno subdividido en «zonas» y «pueblos»: cada unidad de cada rango era responsabilidad de un oficial específico. Los Tolomeos añadieron a este sistema faraónico una nueva organización militar con soldados acampados por todo Egipto y un sistema tributario más complejo.

Tanto la administración tolomea como la seleúcida se componía sobre todo de griegos, no de nativos. La clase dirigente seleúcida excluyó por completo a la población súbdita durante unas dos generaciones. Incluso después de esto nunca incluía a más de un 2,5 por 100 de no griegos. Una excepción muestra en qué forma los no griegos podían ser admitidos en circunstancias especiales. El libro primero de los Macabeos narra cómo dos rivales al trono seleúcida (Demetrio I y Alejandro Balas) lucharon por el apoyo de Jonathan, el líder judío. Alejandro le dio a Jonathan una serie completa de títulos que normalmente sólo se concedían a los griegos: «amigo del rey», «hermano», «primer amigo», y por último un broche de oro «del tipo de los que son regalados de costumbre a los primos del rey». Así Jonathan alcanzó el más alto grado de los dignatarios de la corte, y durante un tiempo apoyó de hecho a Alejandro Balas. De una forma similar, en Egipto las formas y el lenguaje de la administración se hicieron griegos, y sólo se empleaba a egipcios si aprendían griego. Así, los sistemas de administración real sirvieron para reforzar tanto la dominación de la cultura griega como el poder real. Pero los cortesanos y los administradores se mantenían a la retaguardia de los soldados.

La guerra era básica en el mundo helenístico, en dos formas. Primero, la legitimidad del rey helenístico descansaba en parte en su prestigio militar (contrástese con las ciudades-estado individuales, en las que la autoridad descansaba en la tradición). El rey, como Alejandro y los héroes homéricos, debía tomar parte en las privaciones de las campañas y hasta en los peligros del combate. En una ocasión la aparición del rey en la batalla inspiró a sus hombres

coraje y sembró el terror entre el enemigo. La victoria también justificaba que se asumiese el título de rey, como ya hemos observado. Una expedición militar victoriosa al este incluso permitió al rey seleúcida Antíoco III ser llamado «el Gran Rey».

En segundo lugar, se amplió el alcance de la guerra. Cuando el conflicto era sólo entre dos ciudades vecinas sobre territorio en litigio las implicaciones de la guerra eran limitadas; en contraste, en el período helenístico se podía guerrear por cualquier cosa. Había enormes extensiones de territorio regularmente en litigio, aunque el corazón de los territorios de cada uno de los reinos se mantuviera seguro a lo largo del período. La totalidad de la Grecia continental, las islas del Egeo, Turquía occidental y Siria meridional fueron reivindicadas bélicamente por varios reyes. La mayor envergadura de los botines, en comparación con el período clásico, era responsable del incremento de la brutalidad. La destrucción total de ciudades y la esclavización de sus ciudadanos por los reyes se hicieron más frecuentes; la envergadura de la brutalidad romana hacia Grecia fue aún mayor. El tamaño real de las batallas también creció. Mientras que la batalla decisiva de Filipo de Macedonia contra los griegos en Queronea vio fuerzas de cada lado de unos 30.000 hombres, los reyes helenísticos podían presentar tropas de cifras de 60.000 a 80.000 de cada bando. Este fue el tamaño máximo de ejército considerado posible hasta el siglo XVIII.

La importancia fundamental de la guerra para los reyes acarreó cambios mayores de la organización militar. Incluso aquellos rasgos de lo bélico que procedían del siglo IV fueron realzados (cf. supra, pp. 166 y ss. para la organización anterior). La infantería con armamento pesado (hoplitas) había sido durante mucho tiempo la fuerza básica de ataque en Grecia; la reorganización de Filipo del ejército macedónico creó una infantería con armamento pesado mejorada (la falange) que difería de la antigua principalmente en la sustitución de la lanza corta arrojadiza por una pica larga (unos 5,5 m en tiempos de Alejandro; unos 6,5 un siglo más tarde). Este tipo de fuerza, acompañado de un arma de caballería importante, formó el corazón de los ejércitos helenísticos.

Los reyes también hicieron nuevos arreglos para asegurar un suministro adecuado de hombres para sus fuerzas. Las ciudades ordinarias no parece que proporcionaran muchos hombres a los ejércitos reales; había que tomar medidas especiales. Los seleúcidas, como ya hemos visto, establecieron numerosas colonias militares, cuyos colonos estaban obligados a servir en el ejército; sus hijos podían optar por formar en la guardia, otra parte del ejército regular. Los Tolomeos siguieron una política ligeramente distinta otorgando tierras dispersas de una manera en principio revocable. En contraste con la Atenas del siglo V, en donde los huérfanos de guerra eran mantenidos por fondos públicos hasta su mayoría de edad, en Egipto un oficial podía escribirle a otro: «los hombres de caballería cuya lista acompaño han muerto; por tanto devuelve sus tierras a la corona.» Este es el mundo de los soldados profesionales, no ciudadanos.



ALEJANDRO EN LA VANGUARDIA DE LA BATALLA, detalle de un friso con figuras de un sarcófago del cementerio real de Sidón (Fenicia) (ca. 325-300 a. C.). Las grandes hazañas del rey en la batalla le valieron varias heridas, pero fue un ejemplo a imitar para sus sucesores. A caballo a la izquierda, se le ve llevando el heroico casco de la cabeza de león, lo que le hace parecerse a Heracles.

Los reyes complementaban su fuerza de ataque básica con mercenarios empleados. Los mercenarios no son nuevos de este período (cf. supra, p. 266), pero su importancia se incrementó mucho. Alejandro tenía decenas de millares a su servicio y formaron un elemento importante de los ejércitos helenísticos, a veces en las falanges, pero más a menudo como tropas de armamento ligero. Generalmente los mercenarios tienen mala reputación (hasta el soldado fanfarrón de Shakespeare y más allá aún), pero esto está ampliamente injustificado. Como soldados profesionales, les preocupaba su paga, y en una ocasión abandonaron a un rey derrotado y se pasaron al otro lado. Pero los mercenarios no traicionaban a su rey por oro. Después de algunas dificultades con uno de los reyes atálidas, sus mercenarios incluso hicieron voto solemne de obediencia a él y a sus descendientes. El rey no tenía la lealtad incuestionada de un general del período clásico, del que dependían sus propios conciudadanos, pero la deslealtad era igual de rara.

Las técnicas de combate de estos ejércitos, a pesar de la continuada confianza en las tropas de armamento pesado, se hicieron más sofisticadas. La novedad más extravagante era el elefante. El rey indio entregó quinientos al rey Seleuco I en 302 a cambio de un cese en las hostilidades. Cuatrocientos de estos pudieron luchar a su lado y representaron un papel importante en asegurarle una victoria crucial al año siguiente.

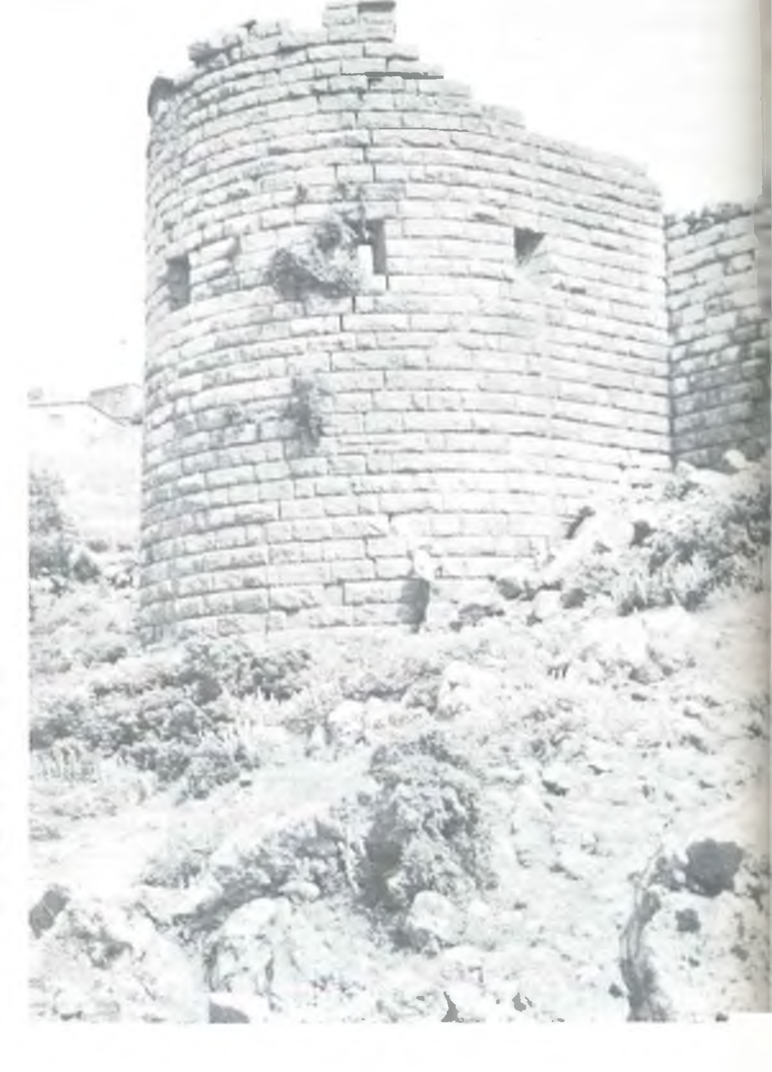
Muchos de estos elefantes continuaron al servicio seleúcida, y, a pesar de los intentos de criar elefantes en Siria, se reclamaron nuevas partidas de vez

en cuando; una tablilla astronómica cuneiforme registra el envío de Babilonia a Siria de veinte elefantes entregados previamente por el gobernador de Afganistán. Los Tolomeos también tenían elefantes de guerra; el primer Tolomeo tuvo una partida de elefantes indios, pero el reino seleúcida les cortó posteriormente el suministro de India, y los Tolomeos tuvieron que utilizar la variedad africana, más pequeña (elefantes de «selva»), a los que capturaban a distancias considerables. Desgraciadamente los elefantes eran difíciles de manejar: los soldados aprendieron a evitar sus ataques y luego a lancear el flanco de los elefantes o incluso a desjarretarles, y no llegaron a transformar los modelos bélicos.

Un fenómeno comparable es la competición entre los reyes mayores en construir barcos de guerra cada vez más elaborados e impresionantes. En tiempos de Alejandro el barco de guerra griego estándar era la trirreme, un barco cuyo diseño es muy discutido (tenía tres filas de remos o tres hombres por remo). A partir de fines del siglo IV en adelante el barco oficial era el quinquerreme, equipado con cinco hombres por remo. También había barcos de prestigio que alcanzaban tamaños fantásticos en el siglo III: sabemos de los de «siete», «once», «trece», «dieciséis», «veinte», «treinta» e incluso de «cuarenta». No está claro cómo funcionaban de hecho esos barcos, y lo limitado de su utilidad está indicado por el hecho de que los romanos nunca juzgaron necesario emplear unos bajeles tan ostentosos. Pero esta antigua carrera de



ESTATUILLA DE TERRACOTA DE MIRINA, mostrando un elefante de guerra indio aplastando a un celta, quizá referente a la victoria de Antíoco I sobre los gálatas hacia 272 a. C. Los elefantes, descritos frecuentemente como tanques del antiguo arte militar, fueron un elemento muy importante en los ejércitos de los tiempos helenísticos, sobre todo en el ejército seleúcida, que se los procuraba en la India, y en el de los Tolomeos que los traían del norte de Africa.



TORRE REDONDA DE LAS MURALLAS DE ASOS (Noroeste de Turquía). Construida en sillería en el estilo de Pérgamo, en el siglo II, esta torre da testimonio de los avances helenísticos en el arte militar del asedio. Hay aspilleras para catapultar los dardos colocadas hacia la mitad, y aberturas más anchas para lanzar piedras en la parte superior.

armas navales, junto con las molestias que se tomaban para mantener el suministro de elefantes, son muestras vivas de la dependencia de los reyes del prestigio militar.

Los cambios en las técnicas de asedio fueron de gran importancia militarmente. En el período clásico unas buenas murallas resultaban inexpugnables; los espartanos ni siquiera llegaron a amenazar los largos muros que conectaban a Atenas con el mar. Sin embargo, el desarrollo de la catapulta de torsión, probablemente por Filipo, inclinó decisivamente la balanza del lado de los asediados al de los sitiadores. La utilización por Alejandro de la catapulta y de las torres de asalto le permitió capturar cada una de las ciudades que asediaba. En respuesta se construyeron murallas más robustas, pero se

hicieron mejoras posteriores en las catapultas. El patronato de Tolomeo II dio como fruto el descubrimiento de fórmulas que permitieron una calibración precisa del peso del proyectil contra un blanco deseado. Algunas ciudades aún resistieron con éxito, pero ahora ninguna ciudad aislada podía sentirse segura ante el ataque de un rey. Este hecho crucial está en la base de la dominación de los reyes sobre las ciudades.

Los reyes y las ciudades

Reconciliar el poder de los reyes con las tradiciones de las ciudades fue un problema constante del período helenístico. Los reyes tenían una superioridad aplastante sobre la mayoría de las ciudades individuales, mientras que las ciudades poseían el ideal de independencia política. Frente a esta contradicción, ¿cómo podían los reyes esgrimir su poder y las ciudades mantener su dignidad?

Facilitó el problema el que los reyes no persiguieran imponer políticas concretas a las ciudades. Como los primeros emperadores romanos, eran una fuerza esencialmente pasiva, interesada principalmente en la hegemonía. En conjunto no emitían instrucciones directas para sus ciudades súbditas. Había, sin embargo, formas de asegurar que se seguía la voluntad real. Por ejemplo, Alejandro quería que los exilados volvieran a sus ciudades, pero no tuvo necesidad de emitir órdenes directamente a las ciudades. Hizo que se leyera una carta suya en los juegos olímpicos por la que informaba a los exilados reunidos que garantizaría su vuelta a casa. La legislación operativa fue llevada a cabo por las ciudades mismas. Un decreto de Mitilene que se promulgó probablemente después de este anuncio ha sobrevivido en parte; establece detallados planes para la vuelta de los exilados, pero sólo se refiere a los «establecimientos que el rey [Alejandro] ha determinado» y establece una celebración del cumpleaños del rey.

Sin realizar intervenciones descaradas en las ciudades, los reyes infringían la libertad de éstas tanto externa como internamente. Externamente limitaban el alcance de la política exterior de una ciudad, sin tener que dirigirla explícitamente. Así Antíoco en el Golfo Pérsico estuvo de acuerdo en participar en los nuevos juegos de Magnesia en el Meandro (un acto no político), pero evitó cuidadosamente la respuesta directa a Magnesia que solicitaba una carta diplomática especial («santa e inviolable»). A pesar de su gratitud hacia Magnesia por haberle proporcionado colonos, Antíoco sabía que éste era un asunto sobre el que tenía que decidir el rey seleúcida.

Internamente, los reyes infringían la libertad cívica recaudando grandes sumas de dinero de las ciudades. En principio todas las ciudades súbditas de determinados reyes habían de pagar tributo, aunque el panorama es oscuro y no podemos cuantificar el total de las rentas reales. Pero la imposición del tributo sobre las ciudades pudo ser una pesada carga. Mileto, por ejemplo, tuvo que pedir prestado una vez a otra ciudad para pagar su tributo anual de

25 talentos. El alcance del tributo no sólo no está claro en estas dificultades de Mileto, sino también comparándolo con el siglo v, momento en que sabemos que lo máximo que Mileto llegó a pagar a Atenas fue una suma de 10 talentos. Los reyes hacían también recaudaciones especiales en caso de guerra y controlaban ciertas tasas locales.

Algunas ciudades llegaban a conseguir exenciones de estos controles reales. Políticamente el rey podía permitirle a una ciudad «libertad y autonomía», esto es, la posibilidad de ser dueña de su política interna y externa. «Libertad y autonomía» eran un privilegio, que el rey siempre podía rescindir, pero no por ello habría que creer que no tenía sentido. El eslogan, proclamado por los sucesores inmediatos de Alejandro, siguió siendo un ideal político potente, y las ciudades se lo tomaban muy en serio. Incluso una de ellas (Colofón), cuando recibió su libertad a fines del siglo IV, decidió construir fortificaciones, muestra viva de independencia en el seno del marco establecido por los reyes.

También había exenciones de obligaciones financieras. El tributo era la imposición real más resentida en las ciudades, como lo había sido en el imperio ateniense del siglo v, y las ciudades que conseguían la exención eran consideradas afortunadas. Mileto, cuando pasó a la esfera de influencia tolomea, pudo ganar su remisión de «tasas y aduanas rigurosas y opresivas que algunos de los reyes le habían impuesto». Mientras los reyes llevaban a cabo algunas remisiones como cuestión de principios, a menudo se daban para aliviar desgracias particulares. Así, cuando el rey seleúcida Antíoco III arrebató Teos en Jonia del reino atálida (en palabras de un decreto de Teos), «vio que nuestras arcas públicas y privadas estaban exhaustas a causa de las continuas guerras y la gran carga tributaria que estábamos soportando... Entonces garantizó a nuestra ciudad y territorio ser sagrados, inviolables y libres de tributo, y emprendió él mismo liberarnos de otras contribuciones que estábamos pagando al rey Atalo [I]».

También existían sutiles formas de control indirecto sobre las ciudades, que ayudaban a asegurar la paz y el orden público. Primero, al regular las relaciones entre ciudades el rey adoptó la práctica tradicional de citar a una tercera ciudad como árbitro. Por ejemplo, cuando Antígono quiso asegurar las relaciones pacíficas entre dos ciudades (Teos y Lébedos) a las que quería unificar en una sola, citó a una tercera ciudad (Mitilene) para dirimir cualquier cuestión legal que dividiera a los miembros de las dos ciudades.

En segundo lugar, los reyes o sus funcionarios utilizaban medios indirectos para garantizar la armonía entre dos ciudades. El aparato judicial de las ciudades a menudo entraba en quiebra a causa de tensiones políticas internas; el problema no era nuevo, pero se desarrolló en la era helenística temprana la práctica de solicitar a otra ciudad que proveyera un equipo de jueces imparcial. Estas solicitudes, particularmente a principios del período, a menudo tuvieron su origen en el rey o en uno de sus agentes; por ejemplo, un oficial tolomeo, «deseando que la ciudad [de Samos] estuviera en un estado de concordia, escribió una carta pidiendo al pueblo de Mindo que mandara a un

equipo de jueces que dirimiera sobre los contratos en suspenso». La extensión de esta práctica se debe probablemente a la preocupación de los reyes por que las ciudades fueran dóciles. Ambas prácticas, la del árbitro y la de los jueces extranjeros, eran medios convenientes que permitían a los reyes asegurar la armonía entre y en el seno de las ciudades sin implicar las odiadas intervenciones directas.

La transformación de la vida cívica

El control real, aunque se llevara a efecto indirectamente, tuvo importantes consecuencias para la política interna de las ciudades súbditas. Subyace la paradoja de que, a la vez que la democracia era aceptada por todos como constitución cívica ideal, en la práctica la participación popular real en el gobierno decayó en la era helenística, y la dominación de los ricos se incrementó.

Los reyes aceptaron la democracia desde Alejandro Magno en adelante. El mismo Alejandro estableció democracias en lugar de las tiranías y oligarquías de las ciudades griegas de Asia Menor a las que liberó del yugo persa; esta burda interferencia en sus asuntos internos fue probablemente un movimiento popular. Sus sucesores en conjunto mantuvieron la misma política. Así las nuevas ciudades establecidas por reyes helenísticos estaban todas, por lo que parece, basadas en principios democráticos; todas tenían magistrados, un consejo y una asamblea popular. Las viejas ciudades afirmaban también constantemente lo deseable de la democracia contra la oligarquía o la tiranía. Los ciudadanos recién incorporados a la ciudad de Cos tenían que hacer el siguiente juramento:

> Acataré la democracia establecida... y las leyes ancestrales de Cos... También acataré la amistad y la alianza con el rey Tolomeo y los tratados ratificados por el pueblo con los aliados; jamás estableceré bajo ningún pretexto una oligarquía o una tiranía o cualquier otra constitución que no sea la democracia, y si alguien establece un régimen de éstos no obedeceré, sino que lo evitaré hasta donde me sea posible (Austin, núm. 133).

Este tipo de medidas ayudaban a asegurar que las oligarquías quedaban confinadas al exterior del mundo griego. A veces surgían tiranías, pero el peligro real residía en la monopolización informal del poder por los ricos. Los reyes podían aparecer como demócratas aunque estuvieran indirectamente implicados en la responsabilidad de que los ricos fueran acaparando el poder.

En la democracia ateniense de los siglos V y IV se había establecido un delicado equilibrio entre el poder del pueblo y el poder de los ricos. Los ricos servían a la comunidad sufragando los gastos de los festivales religiosos y del mantenimiento de la flota, y a cambio conseguían un gran prestigio. Pero el pueblo no permitía que los particulares consiguieran muchos honores; cambiaban la oferta hecha por Pericles y sus hijos de sufragar ciertas obras públicas por un reparto del dinero de los tributos. Pero hacia finales del siglo IV el equilibrio entre el poder de los ricos y el de los pobres se había inclinado del

lado de los ricos. Las ciudades pasaron a depender de los ricos para la mera supervivencia.

Los individuos poseedores de riquezas jugaban ahora un papel importante mediando entre su ciudad y el rey, y de esta forma ganando poder para la ciudad. Un rico ateniense, el poeta cómico Filípides, pudo durante un período de veinte años (301-283/2 a. C.) conferir a la ciudad grandes beneficios. Estando en la corte del rey Lisímaco, pudo conseguir del rey regalos en trigo, dinero y otros suministros; enterró a los atenienses que habían muerto en la guerra y consiguió la liberación de otros que habían sido hechos prisioneros. En el pasado las tareas diplomáticas habían sido realizadas por embajadores cívicos especialmente contratados, más que «amigos» bastante informales del rey; las ciudades no habían necesitado depender de sus propios ciudadanos para conseguir favores. El peligro que sentían las ciudades en la nueva situación está captado por una frase de un decreto que honra a Filípides: «y nunca dijo ni hizo nada contrario a la democracia». Pudo haber sido de otra manera.

Los ricos también empezaron entonces a desplegar su riqueza en la ciudad de una manera más ostentosa, y ganaron por ello un prestigio inmenso. Aunque en muchos sitios el cambio del sistema clásico fue gradual, como las ciudades se estaban acostumbrando a la dependencia en Atenas se llevó a cabo una reforma específica a cargo de un tirano apoyado por Macedonia. El nuevo sistema, que le otorgaba a los ricos una importancia mucho mayor dentro de la ciudad, está bien ilustrado por Filípides:

> Cuando fue nombrado *agonothete* [encargado de las competiciones de la ciudad, en 284/283 a. C.] acató la voluntad del pueblo voluntariamente con sus propios fondos, ofreció a los dioses por parte del pueblo los sacrificios ancestrales, dio a todos los atenienses (regalos) en todos los certámenes y fue el primero que proporcionó un certamen adicional a Demeter y Kore [Perséfone] como monumento a la libertad del pueblo, y aumentó los otros certámenes y sacrificios de parte de la ciudad y para todo ello gastó mucho dinero de sus propios recursos personales y justificó sus gastos de acuerdo con las leyes (Austin, número 43).

Las ciudades proyectaron toda una nueva serie de honores destinados a recompensar a los ricos por sus servicios. Así los atenienses votaron que se otorgara a Filípides una corona de oro y una estatua de bronce en el teatro y para él y sus descendientes comidas públicas gratuitas y un puesto de honor en todos los certámenes organizados por la ciudad. Los honores, más que las leyes, formaban ahora el marco que definía la relación entre los ricos y la ciudad, e inevitablemente dichos honores dejaban el poder a los ricos.

Esta transformación de la relación entre los ricos y los pobres está unida a un declive de la verdadera democracia, es decir, del control genuinamente popular sobre la vida política. Las asambleas populares continuaron reuniéndose y promulgando decretos, pero el poder de los magistrados y el consejo sobre ellas era mayor que en la democracia ateniense radical. Las magistraturas mismas se convirtieron en una reserva para los ricos, en parte por la creciente esperanza de que ellos hicieran desembolsos privados considerables. Aristóteles

en su *Política* ya había ofrecido consejos a los oligarcas sobre cómo controlar un estado que prefigura la práctica helenística: «De los que entran en estos cargos se puede esperar razonablemente que ofrezcan magníficos sacrificios y que erijan algunos edificios públicos, para que el pueblo llano, al participar en fiestas y al ver su ciudad embellecida con ofrendas y edificios, pueda tolerar fácilmente una continuación de la constitución [oligárquica]» (*Política*, 6.1321[a]).

Sumándose a la restricción *de facto* de la ostentación de poderes a los ricos, los tribunales populares, que habían apuntalado la democracia ateniense, también cayeron en sus manos. En el Egipto tolomeo de principios del siglo III los magistrados sofocaron un alboroto en el consejo y la asamblea, y entonces ellos «votaron que el consejo y los tribunales se reclutarían entre hombres preseleccionados». Esta preselección ayudaría a acabar con los alborotos, es decir, la participación popular. Los tribunales locales también fueron evitados por el uso de jueces de otras ciudades en casos especialmente delicados, y estos también eran gente acomodada. Entonces Roma consolidó el poder *de facto* para ocupar un cargo. Pero las asambleas continuaron estando abiertas a todos los ciudadanos, y por ello constitucionalmente seguía habiendo «democracia». El sesgo de la política en este período llama la atención por una nota curiosamente moderna. Hoy también somos todos «demócratas»: las democracias occidentales, la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, la República Popular de China, y lo mismo la Kampuchea democrática.

El declive del poder popular no fue, sin embargo, un proceso pacífico. Siempre estaba el peligro de actividad revolucionaria. Los ciudadanos de un lugar de Creta fueron obligados en el siglo III a. C. a prestar un juramento de lealtad a la ciudad que incluía los siguientes términos reveladores: «y no iniciaré un nuevo reparto de tierra o casas o de lugares de residencia ni una cancelación de deudas.» El temor a las dos demandas revolucionarias, el nuevo reparto de tierras y la cancelación de las deudas, no suele emerger en la historia helenística. Pero ayuda a explicar, por ejemplo, otra cláusula peculiar de un contrato de préstamo entre Praxicles, un particular de Naxos, y la ciudad de Arcesine en Amorgos en el cambio de siglo entre el IV y el III: si la ciudad no devolvía el dinero, Praxicles tenía derecho a conseguirlo por cualquier medio que escogiera tanto de la propiedad pública como de la privada de los arcesineos y de los que vivieran en Arcesine. Esta cláusula era la única protección de Praxicles contra una cancelación legal de las deudas de la ciudad.

Las tensiones entre los ricos y los pobres se agravaron con la llegada de Roma, y hubo agitaciones populares, que los romanos por supuesto presentaron de la manera más negativa posible. Un gobernador romano a fines del siglo II a. C. sentenció a muerte a los responsables de la quema y destrucción del edificio de la asamblea y los registros públicos y por redactar leyes contrarias a la constitución (oligárquica) que los romanos otorgaron a los aqueos: «los que llevaron a cabo estas cosas a mi juicio estaban poniendo los cimientos del peor estado de cosas y del desorden para todos los griegos: porque estas cosas no sólo contribuyen a mantener un estado de desafección mutua y de

cancelación de deudas, sino que también están encontradas con la libertad devuelta en común a todos los griegos y con nuestra política.» La libertad romana no incluía la libertad de restablecer las auténticas democracias.

Como indican estos «disturbios», la ciudad griega estaba muy lejos de haber muerto en el período helenístico. No hay signos de que el pueblo en general empezara a perder la orientación en el nuevo mundo o de que se retirara hacia el quietismo (cf. infra, p. 413). Las ciudades, más que los reinos helenísticos, continuaron proporcionando el centro principal de contacto para sus habitantes y teniendo mucha vitalidad; para ilustrar este punto, acabo considerando dos tipos de respuesta cívica al poder real.

En primer lugar, las ligas de ciudades, que eran un rasgo de la Grecia continental en el período helenístico. En contraste con las ligas clásicas dominadas por una sola ciudad (Atenas o Esparta) estas nuevas ligas constituyeron un intento de un número de ciudades pequeñas por agruparse frente a la amenaza del poder real. La liga Aquea, centrada en el norte del Peloponeso, es nuestro mejor ejemplo. Hacia el principio del siglo II esta antigua liga había caído en la confusión; algunas de las ciudades sufrían guarniciones impuestas por los macedonios, otras tiranías. En los 280 y los 270 unas siete ciudades pequeñas se unieron para formar la Nueva Liga Aquea, expulsando a sus tiranos y guarniciones. Bajo el liderazgo de su gran político Arato, la liga siguió tras una sola





MONEDAS DE LA LIGA AQUEA (después de 280 a. C.). La acuñación de monedas de plata, recalca la idea de confederación empleando un motivo común para el anverso, la cabeza de Zeus coronada de laurel, pero varía en los detalles del reverso de acuerdo con la ciudad emisora. Dentro de una corona, atado abajo o arriba, está el monograma de la Liga Aquea (basado en las letras A y KHI), y distintas letras o símbolos, aquí una paloma voladora para Sición (izquierda) y un caballo blanco para Corinto (arriba).

meta: «la expulsión de los macedonios del Peloponeso, el derrocamiento de las tiranías y la garantía para cada ciudad de su común y ancestral libertad.» Las instituciones de la liga —una asamblea primaria, un consejo y magistrados electos— formaban, en teoría, una constitución democrática que garantizaba la igualdad de los estados miembros. Las competencias de la liga se limitaban a la política exterior; igual que los reyes, pasaron un decreto que reconocía el estatus diplomático especial solicitado por Magnesia en el Meandro. No hubo intervención en el discurrir interno de las ciudades. Hasta que Arato se volvió hacia el rey macedonio para salvar a la liga de Esparta y quizá también para evitar la revolución popular en el Peloponeso (227-224), la liga consiguió conservar la independencia cívica del poder real.

En segundo lugar, los cultos cívicos a los reyes. Es un rasgo chocante de las ciudades helenísticas (y romanas) que estableciesen cultos a sus dirigentes. Algunos ven estos cultos simplemente como honores políticos, que son una marca del declive de los cultos cívicos tradicionales. Sugiero por el contrario que el culto a los dioses no estaba en declive en el período helenístico (el estatus diplomático especial que Magnesia buscaba era a causa de su culto a Artemis), y que los cultos reales eran un intento de relacionar a los reyes y a las ciudades incorporando al rey al principal sistema simbólico de la ciudad.

El culto a Antíoco III en Teos es una buena ilustración del tema. Teos había sido tomada por Antíoco a los atálidas y ganó ciertos privilegios (h. 204), como hemos visto (cf. supra, p. 370). A cambio la ciudad estableció un culto que relacionaba a Antíoco y a su mujer con Dioniso, el dios patrono de la ciudad. Se situaron estatuas para el culto al rey y la reina al lado de la estatua del culto de Dioniso, en su templo. También había una estatua para el culto del rey en el edificio del consejo, y cada año se hacía una ofrenda de los primeros frutos ante esta estatua, que también era coronada con los productos de cada estación. El rey, como Dioniso, es asociado a la fertilidad de las cosechas; en especial, explican los de Teos, sus beneficios a la ciudad la han hecho más aprovechable en agricultura. El culto a Antíoco permitía a los ciudadanos representarse por sí mismos el poder del rey de una manera comprensible y aceptable. Pero muy poco después Antíoco fue derrotado por Roma. Quizá sólo una década o dos después de que se estableciera el culto a Antíoco, la isla vecina de Quíos estableció el culto de Roma, de la personificación del poder de Roma. Había un festival con una procesión, un sacrificio, competiciones y una dedicatoria que probablemente mostraba a la loba amamantando a Rómulo y Remo. Con ello las ciudades griegas entraron en un nuevo período de su historia.

BIBLIOGRAFIA

Los mejores estudios generales sobre el período son el de F. W. Walbank, *The Hellenistic World* (Londres, 1981), con buena bibliografía, y el de S. M. Sherwin-White, *The Hellenistic World 323-31 a. C.* (Londres y Nueva York, de próxima aparición). Véase también

W. W. Tarn y G. T. Griffith, *Hellenistic Civilization*[3] (Londres, 1952); P. Grimal *et al.*, *Hellenism and the Rise of Rome* (Londres, 1968); C. B. Welles, *Alexander and the Hellenistic World* (Toronto, 1970). Para más detalles véase la obra clásica de M. I. Rostoxtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World,* 3 vols. (Oxford, 1941), M. Cary, *A History of the Greek World from 323 to 146 a. C.*[2] (Londres, 1963), y la nueva edición (próxima aparición) de la *Cambridge Ancient History*, VI-IX. Las fuentes clave, incluidas muchas de las que estudio, están traducidas en M. M. Austin, *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest* (Cambridge, 1981), con un útil suplemento en R. S. Bagnall y P. Derow, *Greek Historical Documents: the Hellenistic Period* (California, 1981). Para los historiadores véase el cap. 8.

Alejandro ha tenido numerosos biógrafos. R. Lane Fox, *Alexander the Great* (Londres, 1973) es un relato vivaz, el de J. R. Hamilton *Alexander the Great* es más equilibrado; R. Lane Fox, *The Search for Alexander* (Londres, 1980) incluye excelentes fotografías. Las historias políticas de los reinos por separado están enumeradas en Walbank (cf. supra). G. J. D. Aalders, *Political Thought in Hellenistic Times* (Amsterdam, 1975) incluye la teoría del parentesco y algunos textos sobre el tema han sido traducidos por J. F. Gardner, *Leadership and the Cult of the Personnality* (Londres y Toronto, 1974).

Sobre los griegos en la India véase R. Thapar, *A History of India*, I (Harmondsworth, 1966); V. Dehejia, *Early Buddhist Rock Temples* (Londres, 1972); J. W. Sedlar, *India and the Greek World: A Study in the Transmission of Culture* (Totowa, 1980). Para Afganistán véase F. R. Allchim y N. Hammond (eds.), *The Archaeology of Afghanistan from the Earliest Times to the Timurid Period* (Londres, Nueva York, San Francisco, 1978), que incluye Ai Khanoum y J. M. Rosenberg, *The Dinastic Arts of the Kushans* (Berkeley, 1967). Para los partos véase M. A. R. Colledge, *Parthian Art* (Londres, 1977), y G. Herrmann, *The Iranian Revival* (Oxford, 1977), ambos bien ilustrados. Para los límites del helenismo véase S. K. Eddy, *The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 a. C.* (Lincoln, Nebraska, 1961), M. Hengel, *Judaism and Hellenism* (Londres y Filadelfia, 1974) y A. D. Momigliano, *Alien Wisdom* (Cambridge, 1975).

W. W. Tarn, *Hellenistic Military and Naval Developments* (Cambridge, 1930); G. T. Griffith, *Mercenaries of the Hellenistic World* (Cambridge, 1935), y B. Bar-Kochva, *The Seleucid Army* (Cambridge, 1976), estudian diversos aspectos de la historia militar.

A. H. M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian* (Oxford, 1940) es básico para esta parte y la siguiente. Véase también V. Ehrenberg, *The Greek State*[2] (Londres, 1969), P. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford, 1972).

A. R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome* (Londres, 1968) estudia el tema de los benefactores cívicos e incluye un *dossier* de textos traducidos. G. E. M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancients Greek World* (Londres, 1981) documenta el declive de la democracia. S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge, 1984), incluye los cultos a los dirigentes helenísticos. Se puede uno acercar a la historia religiosa a través de A. D. Nock, *Conversion* (Oxford, 1933) o H. I. Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt* (Liverpool, 1953); las fuentes están traducidas en F. C. Grant, *Hellenistic Religions, the Age of Syncretism* (Nueva York, 1953).

En español:

G. Droysen, *Historia de Alejandro Magno*. México, FCE, 1946, 481 pp.

M. I. Rostovzeff, *Historia social y económica del mundo helenístico*. Madrid, Espasa Calpe, 1967, 2 vols.

A. Tovar, J. Marías, M. Fernández Galiano y A. d'Ors, *Problemas del mundo helenístico*. Madrid, Taurus, 1961, 104 pp.

W. Tarn, G. T. Griffith, *La civilización helenística*. México, FCE, 1969, 273 pp.

Pseudo Calístenes: *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*. Trad. de C. García Gual. B. C. Gredos, 1978.

S. Montero Díaz, *Alejandro Magno*. Madrid, Atlas, 1944, 157 pp.

14

Cultura y literatura helenísticas

Robin Lane Fox

Introducción: el mundo después de Alejandro

Después de Alejandro los horizontes del mundo griego se extendían hasta la India. Incluso a Alejandro le sorprendió el tamaño del mismo: se preguntaba si el mar Caspio era el océano exterior del mundo, y en India empezó a pensar que el río Indo desembocaba tranquilamente en el Nilo de Egipto. Los nuevos horizontes no se perdieron del todo en los que los griegos tocaban. Hacia 260 a. C. el rey indio Asoka despachó un edicto para la inscripción por todo su territorio que se refería al «mundo de mis hijos». Hacía un listado exacto de los reyes helenísticos desde su frontera asiática a través de Egipto y Macedonia hasta Cirene, en el norte de Africa. Se mantuvo una copia en griego cerca del establecimiento griego y macedonio de Kandahar.

Al oeste, mientras tanto, Piteas había hecho descubrimientos intrigantes; se trataba de un capitán de barco de Marsella que navegó hacia el norte más allá de Escocia en la era de Alejandro o poco después de la misma. Al contemplar el sol de medianoche, siguió hacia el norte «hasta que no hubo mar propiamente dicho, ni tierra, ni aire, sino una especie de mezcla de los tres como una medusa, sobre la que no se puede ni caminar ni navegar...»: cualquiera que haya surcado el Artico reconocerá la viscosidad del banco de niebla nórdico. Después, los mejores geógrafos griegos nunca concibieron una Europa más allá y a lo largo de la línea del Danubio. Los celtas eran bárbaros indiscriminados, y a nadie le preocupó la España interior hasta las conquistas romanas.

Hacia el este, ¿estaban los nuevos pobladores igual de preocupados por sus hallazgos? En un gran banquete Alejandro había rogado por el «compañerismo» en la dirección entre macedonios y persas: pero su compañerismo requería que sus orientales hablaran y aprendieran griego. En una buena histo-

ria, se dice que contrató lecciones de griego para las mujeres cautivas de la familia del rey persa. Al este los griegos siguieron ejercitándose en *gymnasia* griegos desde el Oxus al Golfo Pérsico, y explicándose a los pueblos de su alrededor siguiendo sus propios mitos culturales: creían que los armenios descendían de Jasón, mientras que los «Budas» seguían a su Dioniso. En un mundo en que se hizo corriente ser bilingüe, los griegos hablaban y leían sólo griego. Importaron vinos a Egipto y Babilonia: donde fue posible, plantaron sus olivos. Para la mayoría de ellos las cultura y la política aún se centraban en la «ciudad» o *polis* y en el poder desgarrador de los reyes que se tomaron Grecia y el Egeo muy en serio. La corte y la ciudad, no Persia o India, fueron la sede de la cultura y la literatura helenística.

En las principales cortes los reyes y sus amigos más cercanos tenían el dinero para ser espectaculares en abierto desafío de la razón. La diferencia de



INSCRIPCION DE ASOKA EN KANDAHAR (Afganistán). El gran rey maurio Asoka (ca. 268-232 a. C.), dirigente de un imperio que se extendía por gran parte del subcontinente indio, se convirtió al budismo hacia 257 e hizo numerosas inscripciones exhortando a sus súbditos a dirigir sus vidas hacia la tolerancia y el sacrificio personal. Muchas fueron escritas en el nativo prácrito, pero algunas en el noroeste en arameo y/o (como aquí) en griego.



EXEDRA EN EL «GYMNASION» DE AÏ KHANOUM, Afganistán (final del siglo II a. C.). Estos lugares de retiro equipados con bancos contra las paredes servían como lugares de reunión donde los filósofos y otros maestros instruían a los jóvenes que frecuentaban los *gimnasia* griegos. La existencia de un *gymnasion* en Aï Khanoum es un testimonio impresionante de la difusión de la cultura griega hasta los más remotos confines del mundo helenístico.

estilo entre una corte importante y una menor era que la importante tenía un almacenamiento más grande de metales preciosos. En un día de invierno en Alejandría en los 270 Tolomeo II montó una grandiosa procesión cuyo sector central honraba a Dioniso. Se instalaron estatuas mecánicas en enormes balsas; corrió el vino libremente en las calles desde unas tinajas grandes; se sirvieron refrescos dulces a los espectadores. Los actores y masas de mujeres se unieron a los oficiales que se habían vestido de sátiros en una representación que incluía escenas del regreso de Dioniso borracho de la India, la figura de Alejandro y un enorme falo de oro de 180 pies de largo, cubierto con cintas y coronado de una gran estrella dorada. La estrella de la mañana abría camino; la estrella del anochecer coronaba la retaguardia. Entre ambas marchaban 2.000 bueyes cubiertos de polvo de oro, 2.400 perros, algunas jirafas, antílopes, papagayos indios, elefantes, un ñu (o antílope sudafricano), avestruces tirando de carros, y una «Osa blanca», que no era, desgraciadamente, del ártico. La figura de «Corinto» conducía a un desfile de mujeres con los nombres de las ciudades y las islas jónicas; era una clara alusión a la liga de Corinto y la preocupación de los Tolomeos por la libertad griega. Tiraban de los carros esclavos y los militares avanzaban por millares.

Esta exhibición extraordinaria combinaba el arte con la bebida ilimitada, las maravillas del mundo y un zoológico móvil, los temas políticos de la preocu-

pación de la dinastía por Grecia y el poder de un moderno progreso. Sus elementos diferían en grado, no en clase, propios del estilo de un país de las maravillas reales que está tan ligado a la cultura cortesana de este período. Esta puede equipararse con el gusto de los estudiosos de la literatura por los libros sobre maravillas no científicas. También muestra la real manía por los libros mismos.

Todas las cortes tenían bibliotecas, incluso las del mar Negro, pero las de Alejandría son las más famosas. Algunos seguidores de Aristóteles se habían establecido en esa ciudad con recuerdos de la sociedad que les enseñó su maestro y una gran colección de libros. Probablemente sugirieron la idea de crear un museo real y una biblioteca al primer Tolomeo. La biblioteca real probablemente estaba ligada a las columnatas y a la sala común del museo y servía más como vasto arsenal de libros que como un grupo separado de salas de lectura. Casi medio millón de rollos de libros pudieron estar almacenados en su interior, a la vez que se dice que otros 42.000 estaban alojados en una segunda biblioteca unida al templo de Serapis. Los textos se hicieron propiedad real ansiada. Cuando arribaban barcos a Alejandría eran registrados en busca de libros. Cualquiera de ellos que se encontrara a bordo tenía que ser entregado para ser copiado para la realeza en rollos marcados por las palabras «de los barcos». El «préstamo» de los rollos originales de los grandes dramaturgos de los atenienses fue uno de los golpes más agudos de la diplomacia tolomea. La piratería en el sentido moderno fue un invento helenístico. Como la demanda era insaciable, se alzó la oferta para responder a la primera, ayudada por una plausible falsificación. Los textos llegaban falsificados y «apaleados» a los reyes; hasta Aristóteles fue etiquetado con todo tipo de títulos interesantes, si bien poco conocidos.



SALA PRINCIPAL DE LA BIBLIOTECA DE PERGAMO. Fundada por Atalo I (241-197 a. C.), la biblioteca fue identificada en una serie de habitaciones del primer piso tras el pórtico norte del santuario de Atenea. Se ha sugerido que la línea de agujeros visible en las paredes pudo haber ayudado a sujetar las librerías, pero la habitación estuvo probablemente rodeada por estatuas de poetas e historiadores.

¿Por qué se molestaban los reyes? Como sin duda habían explicado los aristotélicos al complaciente Tolomeo I, las bibliotecas y los estudios mantenían a un rey al tanto de la comprensión humana del mundo. Los Tolomeos habían tenido buenos tutores y no perdieron el interés por aprender. Tolomeo IV edificó un templo a Homero y escribió una tragedia sobre la cual un cortesano escribió un comentario cortés; el rencoroso Tolomeo VIII argumentó que las flores del jardín de Calipso eran chirivías de agua, no violetas. Uno de los últimos seleúcidas escribió en verso sobre las mordeduras de serpiente. La extravagancia real dio pie a estos gustos, y cuando otros entraron en la carrera, coleccionar libros se convirtió en una loca competición. Para poner trabas a los reyes atálidas de Pérgamo, se dice que los Tolomeos cortaron la exportación de papiros de Egipto. Por ello, los de Pérgamo empezaron a utilizar vitelas o «pieles pergaminas». Es una buena historia, pero las vitelas pulidas ya existían.

La competición resultaba muy prometedora para la cultura literaria. En un epigrama cortesano Tolomeo III era honrado como hombre «bueno en la batalla y con las musas». Era importante reunir ambas condiciones, porque los reyes también estaban compitiendo por una parte del talento de las viejas ciudades griegas. Muchos de estos hombres eran exilados que encontraron un hogar mejor como consejeros y hombres de letras en las nuevas cortes. Los museos y las bibliotecas eran bienes incuestionables para un agente tolomeo como Zenón. Por sus papiros sabemos que este administrador de bienes fue el dueño probable de un maravilloso texto temprano de Eurípides, el *Hipólito*; que encargaba epigramas sobre sus perros de caza y libros y discursos sobre embajadas que había que mandar de Alejandría a su hermano, sin duda para cultivarle. Las ideas éticas de la escuela filosófica eran presentadas a los reyes



DETALLE DE UN MANUAL DE MAESTRO DE ESCUELA, de Fayum, en Egipto. Fechado en el último cuarto del siglo III a. C., este rollo de papiro da una idea de la naturaleza, de alguna forma artificial, de muchos aspectos de la educación helenística. Comienza con una lista de monosílabos arbitrarios y un oscuro trabalenguas, y luego pasa (aquí) a nombres geográficos y mitológicos.

y repetidas en los oraciones y edictos de sus oficiales y agentes. Como los libros, hacían a los reyes más atractivos.

A través de estos cortesanos emigrantes los reyes mantenían el contacto con la cultura y la educación de las viejas ciudades griegas. Había un tráfico a la inversa, como parte de su publicidad política encubierta. Enviaban arquitectos reales a las ciudades, fomentaban la participación en los festivales reales, dotaban edificios generosamente, incluidas las bibliotecas, y pagaban grandes sumas para la educación de los jóvenes de la ciudad: a finales de los 220, Atenas recibió un «Ptolomaeum», un *gymnasion* para sus jóvenes ciudadanos que también sirvió de alojamiento a libros y conferenciantes invitados. Estos regalos estaban destinados a influir e impresionar, ya que la ordinariez de la admiración al rey no ahogaba la refinada educación cívica. Ahora en las ciudades griegas los niños empezaban a aprender a la edad de siete años en escuelas privadas, ayudadas a veces por un benefactor individual. Aprendían a leer y practicaban la escritura de frases, algunas de las cuales, como sabemos por los papiros, tienen un contenido extremadamente antifemenino y antibárbaro. La disciplina se mantenía por medio de la flagelación. A la edad de catorce años, pasaban a una etapa secundaria en la que dominaban los ejercicios literarios, los nombres de los ríos griegos, y adivinanzas sobre los troyanos de Homero. El viejo espacio antes de la etapa de «efebo», a los dieciocho años, se rellenó en el caso de muchos hombres helenísticos con estudios de los clásicos, incluida la poesía antigua, y la composición escolar. Luego los futuros ciudadanos pasaban al *gymnasion*, que estaba financiado bajo el control cívico por un funcionario rico. La parte dura de su enseñanza era el deporte, pero algunos *gymnasia* también tenían bibliotecas y encargaban conferencias. Los jóvenes más ricos tenían aspiraciones mayores, con un profesor particular de retórica o filosofía. La enseñanza de retórica era muy mecánica. Hacia finales del siglo II a. C. hay signos de que se enseñara gramática cada vez más formalmente en las primeras etapas y de que, en general, los estudios se iban haciendo más literarios. Nunca había habido enseñanzas en leyes, mientras que las matemáticas, para la mayoría de los hombres, eran alarmantemente elementales. A medida que se especializó la música, se salió del marco de la escolarización general.

En cada ciudad la cultura de los efebos siguió valorándose mucho. Los padres se preocupaban por apuntar a sus hijos a un buen *gymnasion*, y en la vida posterior los *gymnasia* acudían a sus antiguos alumnos para conseguir ayudas económicas. A finales del siglo II a. C. Atenas, el centro más elegante de todos, estaba admitiendo a ricos extranjeros entre sus efebos. A cambio, éstos ayudaban a mantener alta la idealización de la ciudad. Sin embargo, ¿cuál era el valor social de todo aquel Homero y aquella difícil lista de ríos espartanos? Se ha explicado como una «cultura de refuerzo» para mantener la moral griega en el extranjero y para mantener fuera a los bárbaros. Este propósito no es muy convincente: los mismos estudios florecían en la vieja Grecia, donde nadie corría el riesgo de irse a pique. Es más importante el hecho de que estableciese

divisiones sociales entre los griegos mismos. La gente llana no podía acceder a los *gymnasia*. Los padres eran ricos normalmente: a finales del siglo III en Atenas había escasamente cuarenta nuevos efebos por año. Este exclusivismo hacía maravillas a favor de la imagen internacional de la ciudad. A mediados del siglo II se excluía a esclavos y libertos, a sus hijos, a los que no habían asistido a la escuela de luchadores, a cualquiera que hubiera practicado el comercio en el ágora, a cualquiera que estuviera loco o fuera un borracho, por medio de un decreto de una ciudad macedonia encontrado recientemente. También estaban excluidos los homosexuales. Los *gymnasia* eran escenario de los años dorados de romances entre hombres jóvenes, pero eran sólo para «aficionados».

La extravagante cultura real, por tanto, era sólo la capa de azúcar de un pastel cuajado y bien cocido. Financiadas por los más ricos de sus ciudadanos, las ciudades centraban los horizontes culturales humanos. Sus oradores y anticuarios no eran «irrelevantes». Servían para las embajadas vitales, a la vez que los historiadores y los expertos locales cumplían la fascinante función de dirimir disputas fronterizas locales y en los muchos consejos de arbitraje. La historia tenía usos públicos de primera necesidad. A su propia escala las ciudades también seguían siendo centros vivos de exhibiciones y recitales, juegos y teatro. Estaban a su servicio poetas errantes, y músicos, y compañías de actores profesionales que fueron declarados «inviolables» en sus viajes a lo ancho de los reinos helenísticos en guerra.

Se ha descubierto un inmenso teatro en Aï Khanoum, junto al río Oxus, y es posible que las formas del teatro griego influenciaran el arte teatral en germen de la India. La era helenística también vio el florecimiento de muchas sociedades pequeñas cuyos miembros se reunían para comer y patrocinar recitales. Los no ciudadanos encontraron en sitios como Rodas o Delos un centro para sus fidelidades en estos grupos, a menudo organizados con derechos de vida cívica. Hacia 300 a. C. se unieron a las fundaciones establecidas para honrar la memoria de un muerto. Bajo el patronazgo público de la ciudad estos grupos, en general, multiplicaron los centros de vida cultural local.

A lo largo de una región así, ¿hasta qué punto hubo una cultura única? Las ciudades no tenían un calendario común, ni un cuerpo legislativo común. Pero existían amplias similitudes en la vida cívica y los numerosos conjuntos de juegos atléticos. En la corte, los reyes usaban la prosa «común griega», o *koiné*, que se desarrolló a partir de sus orígenes áticos y gradualmente obligó a retirarse a los viejos dialectos de la misma Grecia. Surgió así una medida de unidad lingüística en torno al griego helenístico oficial. También provocó sentimientos comunitarios la amenaza bárbara, especialmente clara en el suspiro de alivio helenístico que siguió al rechazo de los galos de Grecia y Delfos en 279 a. C. Culturalmente, todos los reyes respetaban el legado ateniense. Este había inventado el teatro que ahora imitaba toda ciudad que se preciara. Su prosa del siglo IV y sus pasados éxitos contra los bárbaros asiáticos se com-



RESTOS DE HIPOCAUSTO EN LOS BAÑOS GRIEGOS DE OLIMPIA. Este sistema de calefacción subterráneo, fechado hacia 100 a. C., preconiza el subsiguiente desarrollo de la arquitectura termal en la Italia romana. El canal del primer término conduce a la habitación caldeada de detrás, con su suelo soportado por pilares de ladrillo.

binaban con el prestigio de sus antiguos filósofos y dramaturgos. Todo ello mantenía su atractivo.

Si había una medida cultural común, ¿en qué difería en las ciudades de la cultura del siglo IV, excepto en que resulta que sabemos más de ella? Las diferencias eran más de grado que de tipo, y lo que mejor las refleja son algunas mejoras helenísticas. El contacto más estrecho con las especias orientales transformó la industria de los perfumes y jabones femeninos. Se cree que el maquillaje fue mejorado por técnicas de Oriente Próximo, así como el arte de las sombras de ojos. Nunca hubo prostitutas tales como las grandes queridas del Atica de los generales macedonios: las mujeres de mala vida de Alejandría eran famosas. Los parques para juegos y los animales salvajes asiáticos hicieron que la antigua caza del ciervo griega pareciera tan sosa como insulsa. La sangre india alimentó jaurías nuevas y mejores para espectaculares partidas de caza a lo largo de Asia. Probablemente mejoró la cocina: las salsas de Alejandría para el pescado y la calabaza pasaron a los libros de cocina romanos; los mejores banquetes eran espectaculares, y aunque uno de los Tolomeos criaba faisanes sin comerse ninguno, los cruzó con gallinas de Guinea y se comió el resultado en lugar de los faisanes. La col egipcia era tan amarga que se importaron semillas de Rodas para suavizarla. Durante un feliz año funcionó, pero luego volvió a surgir la antigua amargura. Los griegos introdujeron garbanzos de

Bizancio en Egipto, y un trigo mejor que casi anuló el viejo grano de cascarilla. Se hicieron experimentos con palmeras en Grecia, y los hacendados del Oriente Próximo luchaban por producir incienso. Sabemos demasiado poco sobre la jardinería real, pero hay una indicación en una carta de un ministro tolemaico a su delegado, diciéndole que plantara 300 abetos en el parque de su finca, no sólo para proporcionar madera de barcos, sino por la «apariencia llamativa del árbol»: ¿salpicaron otros griegos Egipto con coníferas? En algunos lugares extendieron mucho las zonas y cosechas de tierras cultivables. En la cuenca de Fayum en Egipto se cree que la triplicaron; nunca estuvo mejor regada o más intensamente trabajada la llanura junto al Oxus tras la ciudad. En Olimpia encontramos baños con calefacción bajo el suelo, sin duda antes de cualquier influencia romana. Los *gymnasia* helenísticos inventaron los ejercicios sanitarios detallados que pasaron a los libros de bolsillo del siglo II d.C. Separados del mero deporte, estaban pensados como un ejercicio: se dice que la marcha era buena para las enfermedades venéreas.

La mayor parte de esta vida cultural estaba restringida a los pocos que podían permitírselo. En el reverso de la elegancia alejandrina se esconde una serie de tasas reales, trabajadores dependientes y la inhumanidad estremecedora de las minas de oro. Hacia los 150 eran servidas por presos políticos y sus inocentes familias. Cuando Alejandro fundó las ciudades más allá del Oxus entregó una horda de asiáticos rebeldes a una de ellas, presumiblemente como esclavos. Se han relacionado astutamente los enormes beneficios de un ciudadano rico a finales del siglo III en una ciudad del mar Negro con ganancias en el comercio de esclavos local. En la economía antigua la gente sólo vivía bien a expensas notorias de otros.

Para participar en la vida cultural los nativos tenían que helenizarse, y les vemos dedicarse precisamente a esto en un aspecto fascinante del período. Los reyes establecían colonias de soldados nativos que hablaban griego en el servicio real y de esta manera dejaban señales de su helenización en puntos inverosímiles de Asia. En Marissa, a apenas 30 millas de Jerusalén al otro lado del Jordán, en los cementerios encontramos hermosas tumbas y pinturas de estilo griego. Una de ellas tenía un friso de animales salvajes, compuesto por las especies africanas conocidas en la órbita de la corte tolomea. En su muro estaba inscrito un poema griego precioso, contando cómo dejó temporalmente una mujer a uno de sus dos amantes. En Marissa los Tolomeos habían establecido tropas de Sidón: en el poema la mujer guarda el abrigo del amante en prenda, tema que ha sido rastreado hasta la vieja cultura semítica.

La cultura griega no siempre era impuesta: podía ejercer su propia fascinación. Entre los judíos conocemos casos de helenizantes voluntarios que desearon adoptar las formas y la religión griega. Sólo fueron detenidos después de una guerra amarga, y la cultura judía resurgió en la era de los Macabeos (175-63 a. C.), resistente en esencia al duro núcleo del helenismo. Los romanos eran mucho más flexibles, y también los partos siguieron la moda: en su primera capital se han encontrado instrucciones sobre cómo hacer una máscara

griega de actor. Así era de viva y divertida la cultura griega. Tenía teatros y atletismo, algunos libros fascinantes, y una forma refinada de comer, el simposio. En respuesta a ella, un judío de mediados del siglo II convirtió la historia del Exodo en tragedia griega. En comparación tuvo que ser bastante gris ser judío en las veladas antes de que llegaran los griegos. En el comercio y el arte, la guerra y la intelectualidad, la literatura y la cultura, los griegos se destacaron por encima de sus súbditos asiáticos. Como reacción, los judíos sólo escribieron algo de literatura, pero eran géneros menores, a menudo refugiados en la revelación divina o la «sabiduría» sagrada. Es seguramente una leyenda del siglo II a. C. que Tolomeo II patrocinó la traducción al griego literal y desmañada de la Escritura judía, los Setenta. Aunque algunos creen en esta historia, probablemente correspondió darle su prestigio a la traducción posterior.

¿Qué pasaba, mientras, con los griegos? Como Alejandro, la gran mayoría no eran bilingües y su escolarización aún les absorbía. Al lado del Oxus, se ha sugerido que la muralla que parece dividir la ciudad helenística era una muralla que dividía a los griegos de los nativos, como en la vieja Massilia (Marsella). Pero aquí hay más que decir. A menudo los dirigentes eran más abiertos en su patronazgo que las ciudades: en la corte, unos judíos y unos

EL ESTADIO DE PERGE EN EL SUR DE TURQUIA. Aunque este paraje es romano, el estadio fue realmente levantado en los tiempos helenísticos. Estos estadios trazados para albergar las carreras y los juegos del festival atlético local, son uno de los sellos del estilo de vida griego que fue llevado a las nuevas regiones conquistadas del mundo helenístico.





ANIMALES PINTADOS EN UNA TUMBA DE MARISSA (Mareshah) en Jordania (segunda mitad del siglo III a. C.). Los animales representados eran todos naturales del Norte de Africa o se creía así; aquí vemos un elefante y un rinoceronte, ambos identificados por pequeños letreros. Las letras mayores pintadas sobre el friso se atribuyen a un sepulcro posterior.

pocos egipcios sirvieron a varios de los primeros Tolomeos. Los aliados de Alejandro no olvidaron de repente la ambición de éste; el ejército necesitaba buenos hombres, especialmente jinetes iraníes; Tolomeo inventó un nuevo dios Serapis, que desde luego era una fusión de formas griegas y nativas. En verdad, los reyes atálidas de Pérgamo se proclamaban defensores de la cultura griega frente a las incursiones de los bárbaros galos. En Egipto, sin embargo, los primeros Tolomeos situaron la cultura griega al lado y por encima de las costumbres de su nuevo reino. Un hombre como Eratóstenes, el sabio, era receptivo con gentes de todos los orígenes nativos, basándose en su teoría general de las «zonas» climáticas y la geografía. Clearco, que llegó andando desde Delfos hasta el río Oxus, también comparó la sabiduría de los judíos, los brahmanes y los Magos. Un enviado seleúcida a la India, Megástenes, nos dejó una mezcla fascinante de observación e ingenua incomprensión de su viaje a la corte india del rey Maurya en el Ganges. La educación y la teoría griegas no distorsionaron el valor completo del vivo relato de las tribus del mar Rojo que fue escrito por el secretario de un funcionario de los últimos Tolomeos, el llamativo Agatárquides (h. 170-145).

En un aspecto cardinal, los observadores griegos de pueblos extranjeros eran más agudos que una generación entera de historiadores modernos. Los hombres inteligentes fueron rápidos a la hora de señalar los designios mortales del poder romano, la «nube de occidente» que amenazaba su libertad. Desde luego la guerra contra Aníbal no hacía mucho que se había acabado cuando



CABEZA DE SERAPIS DE BASALTO VERDE, ahora en Villa Albani en Roma. Esta copia romana refleja probablemente la estatua de culto realizada por Briaxis (siglo III a. C.) para el templo del nuevo dios de Tolomeo I en Alejandría. Serapis fue creado injertando elementos griegos del antiguo dios egipcio Osor-Apis; pero esta imagen es muy de estilo griego, con una cabeza estrechamente emparentada con las representaciones de los dioses griegos Zeus y Asclepios. La medida para grano que lleva en la cabeza (*modius*) es un símbolo de fertilidad.

la Grecia continental divisó que Roma, y no Cartago, era la amenaza, ya materializada en Sicilia. No habían estudiado latín, pero ya tenían más percepción que los estudiosos que lo han estudiado desde entonces. Hacia 146 Corinto fue saqueada y Agatárquides estaba haciendo notar que los lejanos árabes sabeos debían su supervivencia lujosa «hasta nuestros tiempos» a su alejamiento de «pueblos que vuelven su poder contra cualquier lugar». Seguramente se estaba refiriendo a los romanos.

Literatura y patronazgo

Entre 300 y 145 a. C., ¿cómo encaja la mejor literatura helenística en el contexto de reyes dilapidadores y de una cultura ciudadana tenaz? Hemos perdido una parte tan grande de ella, especialmente en prosa, que cualquier tesis es provisional; ¿pudo haber, a nuestro gusto, un maestro entre los 130 nombres extraños que escribieron tragedias helenísticas? Era un tiempo excitante para ser un hombre de talento, porque surgían formas nuevas de las viejas convenciones en prosa y verso. Todo autor de calidad entró en contacto con el patronazgo de los reyes de ciudades reales. ¿Se debe entonces esta nueva animación a los reyes?

Sólo un exiliado, un presidiario o un muerto de hambre, decía un personaje de comedia de fines del siglo IV, se molestaría en recurrir a un rey. Los autores vieron su oportunidad. Siempre estaban quejándose de que tenían hambre y a menudo emprendieron la escritura cuando fueron exiliados de sus hogares. Aunque Menandro se negó a dejar Atenas, algunos literatos posteriores se dirigieron libremente a las ciudades reales. En las cortes, la vida literaria no era demasiado difícil. No conocemos ningún caso de encargos oficiales a los poetas que éstos rechazaran. No hacía falta un intermediario con tacto para guiar las relaciones entre los reyes y sus escritores. Los atálidas tuvieron su prosa laudatoria, los seleúcidas sus versos épicos, pero estas obras no eran el cénit del interés de sus autores. En Alejandría las alabanzas poéticas a la dinastía se pagaban a menudo de una manera indirecta y oblicua, y las mejores estaban dedicadas a las reinas, no a los reyes. En Pella también hay muestras de toma y daca.

¿Qué estudios, sin embargo, patrocinaban los reyes con cierta constancia, aparte de la ocasional limosna para los buenos poetas? Sabemos sobre todo del patronazgo en Alejandría, donde la acción de los Tolomeos era limitada: la literatura que patrocinaban no dio grandes talentos en historia o filosofía. Poseían una lista alfabética de subvenciones, un museo, y dos bibliotecas. Necesitaban con urgencia a un tutor real para que enseñase a los principitos y un bibliotecario real para presidir el creciente arsenal de libros. El patronazgo a largo plazo se limitaba a la industria útil: la tutoría, la ciencia, la biblioteca y la erudición textual. Al principio los autores y los bibliotecarios coincidían a veces con hombres que escribían excelentes versos. En el siglo II a. C. eran críticos literarios, no autores originales.

La poesía, con excepción del teatro, era inherente a su patronazgo. Los poetas se movían libremente de rey a rey, mientras que los eruditos textuales eran menos móviles. La poesía que admiramos y que aún conservamos no era popular. La principal poesía helenística ha sobrevivido en sólo dos papiros de antes de aproximadamente 100 a. C. Uno era probablemente un manual para maestros de escuela; el otro incluía una paráfrasis en prosa de los muchos versos que eran demasiado difíciles. También en prosa (excepto la histórica) las personas de los reyes tenían bastante poco peso. Igual que el desarrollo de la

monarquía en la Europa del siglo XII animó a un desembolso mayor para las historias reales, la nueva era de reyes y cortesanos desembocó en una era dorada de registro de chismorreos. Algunos de entre los mejores se refieren a los reyes mismos: en sus memorias, incluso Tolomeo VIII recorrió la fascinante lista de las amantes de Tolomeo VII, que vivió aproximadamente un siglo antes. Se revela a través de su chismorreo una clase alta, y a juzgar por los mismos, las cortes helenísticas eran elegantes, irónicas y no intimidadas por la realeza. Este chismorreo cruzó las fronteras de la literatura: en Alejandría, Macón, el poeta cómico, publicó versos satíricos sobre el trato de los grandes hombres con las prostitutas, y más tarde en Pérgamo parece que las buenas anécdotas fueron el soporte mayor de las *Notas históricas* en prosa de Caristio. A la alta sociedad le gustaba leer que a la incansable Hippe le gustaba llamar en privado a Tolomeo II «Papi», y que el rey Demetrio el Sitiador hizo y dijo las cosas más crudas a la vez que pedía a Lamia («Vampiro») que eligiera entre una colección de perfumes y ungüentos. En Antioquía se otorgaban con el mismo espíritu irreverente los motes de los últimos seleúcidas.

Las bibliotecas demostraron que eran más que un peso muerto. La erudición había sido un invento de los autores del siglo IV, y el patronazgo real no hizo más que proporcionar una dirección. Se consideraba a la literatura especialmente si era antigua, y en los círculos reales su ámbito (excepto la historia) muestra un parecido chocante con los títulos publicados posteriormente por eruditos y cortesanos en la refinada sociedad de los dirigentes musulmanes de los siglos IX y X. Había breves diccionarios biográficos, listas y catálogos, obras vivas sobre curiosidades naturales y una larga serie de títulos sobre maravillas y encantos del mundo. Como los cortesanos musulmanes, los autores helenísticos tenían una categoría enciclopédica y un gran interés por lo fabuloso y exótico, que hacían que la lectura fuera algo mejor que la de un brillante tratado científico de Arquímedes en «dórico peculiarmente rústico». Estas obras eran libros en los que sumergirse, en busca de algo más raro de lo que conocía Aristóteles. Eran totalmente acientíficos, pero contribuían a las buenas conversaciones, como las listas populares de los ríos más grandes del mundo y de las vistas más impresionantes. Habríamos de recordar esta virtud que los salva. Sobreviven muy pocos de los laboriosos volúmenes en los que los autores de prosa se exhibían tan alegremente, pero los títulos narran su propia historia, en ningún caso más claramente que en las obras de Calímaco. Su *Tabla de las extrañas palabras y composiciones de Demócrito* era sólo para entusiastas, pero los lectores podían encontrar más en sus *Costumbres de los bárbaros*, su *Colección de maravillas del mundo* y sus libros *Sobre los ríos de Europa*, *Sobre las aves*, *Sobre los vientos*, pero quizá no tanto como en su monografía *Sobre los cambios de nombres de los peces*.

El esfuerzo más penoso de la enseñanza helenística estaba mejor dirigido. Los primeros bibliotecarios de Alejandría eran poetas eruditos, y de esta combinación surgió la ciencia de la erudición especializada que estuvo en su cima a partir de los 220. El papel del poeta en sus orígenes es explicable. La prosa

utilizaba el dialecto ático común de los tribunales y no reaccionó contra su creciente coloquialismo hasta el renacimiento clásico del siglo I a. C. Sin embargo, todos los poetas helenísticos ignoraban los dialectos hablados y buscaban en el pasado el lenguaje y la métrica de los viejos clásicos. Se resucitaban metros difíciles o se aplicaban a temas inadecuados: Calímaco añadió uno nuevo, copiando la más difícil de todas las formas, el galiámbico staccato que era utilizado en un tipo de himno del culto. Los poetas eruditos buscaban enriquecer el lenguaje por medio de sus propias investigaciones. En nuestros tiempos W. H. Auden adjudicaba a los poetas el deber de legislar sobre el lenguaje y guardar su pureza. Los poetas helenísticos también se sometieron a la ley, pero en palabras literarias muertas. Gran parte de su poesía es muy difícil de traducir, y está compuesta de acuñaciones subhoméricas, juegos de palabras y glosas sobre frases oscuras de los clásicos y un amor extravagante por los sinónimos. En un papiro de mediados del siglo III tenemos una parte de un «vocabulario» poético que hace un listado de palabras de composición extraña. Al buscar la palabra justa, los poetas menores podían buscar en estos catálogos de mano. Hacia principios del siglo II, Aristófanes, bibliotecario de Alejandría, había compilado una gran obra llamada *Palabras*, quizá la misma que su *Sobre las palabras sospechosas de no ser utilizadas por los primeros escritores*. Hacia 200, la erudición literaria tenía sus propios especialistas que ya no eran poetas.

Al servicio de Filipo y Alejandro, el tutor real Aristóteles y su pariente Calístenes habían trabajado sobre el texto homérico, que su gran discípulo adoraba. En Alejandría la erudición se convirtió en ciencia, abriendo brecha los bibliotecarios reales de entre 201 y 145 a. C. Calímaco ya había publicado un famoso catálogo en 120 libros, las *Tablas de personas ilustres en todas las ramas del saber y lista de sus composiciones*. Los futuros eruditos hicieron más por engrosar las bibliotecas que por reducirlas. No está documentado ningún trabajo crítico sobre las falsificaciones, y como los eruditos declararon que los viejos textos no eran satisfactorios, los reyes tuvieron que adquirir sus obras y también los nuevos textos. El maestro del arte era Aristarco (h. 215-143). A la vez tutor y bibliotecario, enseñó la mejor crítica sobre la generación anterior y se distinguió por sus destellos de sentido histórico, su prudencia y su sana teoría de la regularidad gramatical. Las conjeturas y supresiones que estos críticos propusieron han tenido menos influencia que el arreglo de los textos que hoy leemos.

La era grande de la erudición transcurrió entre finales del siglo III y mediados del II, y posteriormente, como la filosofía, entró en la industriosa síntesis de los puntos de vista rivales. Como en filosofía, lo mismo pasó en la crítica: esta síntesis siguió a una era de fieras disputas entre sectas, los «analogistas» de Alejandría del siglo II, así como los «anomalistas» de Pérgamo. Estos temas se aprendían especialmente por el contacto personal y así entre los gramáticos los lazos entre maestro y discípulo eran muy apretados. ¿Qué había dicho exactamente Aristarco? No había copias masivas de sus enseñanzas, y una industria familiar se desarrolló en la circulación de notas de conferencias de primera

mano. Inevitablemente la erudición empezó a practicarse en las obras mismas de los eruditos. Amonio, bibliotecario y alumno de Aristarco, escribió esa joya de la piedad helenística que es *Sobre el hecho de que no hubo más que dos ediciones de la recensión de la Iliada de Aristarco.*

Los reales hombres de letras no sólo tenían que vivir con sus textos. Tenían que convivir unos con otros. ¿Cómo probaba un hombre que era más culto que algunos contemporáneos miserables, si no era compilando más información y atacando los puntos de vista de otros? Una leyenda creíble acreditó más tarde que el bibliotecario alejandrino Dídimo escribió 3.500 libros, justificando así el apodo de «entrañas de bronce». El notable Eratóstenes abarcó una categoría que pocos habían alcanzado hasta entonces, escribiendo bien sobre geografía, cronología, astronomía, sobre *Buenas y malas cualidades*, y añadiendo algo de poesía de calidad, incluido un brillante epigrama sobre el método para doblar un cubo. Una legión de ingenios menores acumularon casi la misma cantidad y la misma extensión.

Las disputas, a primera vista, son más deprimentes. El Museo fue descrito en una ocasión como «la jaula de los pájaros de las Musas», y sus miembros vieron algunas espectaculares peleas de gallos. Eran conducidas por Calímaco que atacaba a poetas y críticos que no compartían sus gustos u objetivos. En el tema de la erudición textual, Alejandría y Pérgamo protagonizaron su propia guerra helenística menor. La crítica literaria prosperó por medio de ataques: Aristarco atacó a Zenódoto, Demetrio y Crates atacaron a Aristarco, Polemón atacó a Eratóstenes, y así sucesivamente. El ataque a un hombre hacía el nombre de otro: Aristófanes incluso escribió un libro *Contra las listas de biblioteca de Calímaco.* Aun así se trata de un tema muerto que no provoca disputas eruditas. El tono personal era temible, pero al inspeccionar estas disputas vemos que no eran meras peleas de promoción o la reacción salvaje de los viejos hacia los jóvenes. Los competidores creían que los principios estaban en la estacada. Calímaco, y no sin justicia, pensó que una parte del gusto poético estaba totalmente desviado. En la erudición tenía mucha importancia que un hombre fuera sensible o analogista, o irresponsable o anomalista, con fe en la alegoría como artificio para hacer que los poetas «sugieran» cosas muy remotas de su significado manifiesto. A través de la invención de los gramáticos, la disputa personal peor testimoniada se ha hecho la más famosa. Los dos poetas de Alejandría Calímaco y Apolonio combatieron duramente según fuentes posteriores, quizá porque la belicosidad de Calímaco era bien conocida y, como maestro y supuesto discípulo, los dos parecían enemigos inevitables a los eruditos posteriores que se los imaginan de acuerdo con sus propias imágenes. Los eruditos modernos han dado un nuevo giro a la leyenda, alegando que Calímaco se mete con su discípulo por utilizar su material sin permiso. Se trata de un divertido comentario sobre los eruditos, pero no sobre los poetas, a los que les encanta que les imiten. La «disputa» carece de cualquier prueba fiable.

En este ambiente industrioso y competitivo, ¿dónde debe encontrarse el escrito legible y de calidad? En lo poco que aún conocemos de la prosa, las

nuevas formas y una nueva insistencia se muestran, pero no deben nada directamente a los patronos reales. Las primeras formas de la biografía florecieron en esta era de individualismos y de interés educado en los grandes hombres del pasado. Era débil, sin embargo, porque carecía del sentido del contexto social y psicológico y tendía a ser estático y anecdótico. Los gérmenes de la ficción romántica también maduraban generosamente. La novela alejandrina los superaba a todos, con comienzo dentro de la década de la muerte del gran hombre. Las novelas populares iban provistas de una nueva forma de moraleja popular, escrita en prosa como la «diatriba» y conectada con el nombre del itinerante Bion. El erudito Eratóstenes le descartó como fraude ataviado con el florido atuendo de una ramera. No sabemos mucho para decidir, pero había alguna originalidad en las mezclas satíricas de prosa y verso inventadas por su cercano contemporáneo Menipo. Estas obras se burlaban de filósofos y sus seguidores, y más tarde interesaron a los satíricos romanos. Puede ser que las mejores hayan venido con aquella figura simpática, Timón. Tuerto, fue recordado por muchas virtudes, su amor a los jardines, su habilidad para evitar discípulos, y su odio a las interrupciones de perros y sirvientes. En cuadros satíricos la tomó con los filósofos y se reía de los geógrafos contemporáneos. Llamó a los colegas del Museo «gusanos librescos encerrados» y desinfló a los eruditos literarios, diciendo que los mejores textos de Homero eran los antiguos, antes de que los poemas fueran alterados hasta hacerlos irreconocibles. Sería bueno saber más de este hombre que empezó ganándose la vida como bailarín.

De una forma menos atractiva, la década que siguió a la muerte de Alejandro contempló la difusión de la escuela de declamación con sus discursos burlones sobre dilemas particulares y decisiones legales: oímos hablar de ellos por vez primera en los primeros años de la Comedia Nueva que compartía algo de su espíritu. También sabemos de un gusto por la retórica rítmica e inflada que se dio a conocer con el nombre de estilo asiánico. Los críticos de la era de Augusto concedieron a los romanos la posibilidad de acabar con esta extravagancia y volver a una prosa de sobrio clasicismo por medio de su influencia moral juiciosa. Este punto de vista es cuestionable. La oratoria no había decaído hasta la ampulosidad, porque permanecía siendo de primera importancia para las interminables embajadas a los reyes y más tarde a Roma. Hemos perdido esta práctica oratoria, y ya en los 140 el maestro del «asianismo» era criticado por Agatárquides, cuyo propio estilo en prosa ganó más tarde altas cotas por su dignidad y nobleza, claridad y sentido artístico de la palabra.

Poesía helenística

Sin embargo, la poesía es la forma en la que descuella la literatura helenística superviviente. De los estilos poéticos clásicos, la lírica era el candidato obvio a juicio de Aristóteles y Alejandro. Los días en que un aristócrata podía aconsejar o abusar de sus conciudadanos en política estaban lejos, pero los hombres

seguían muriendo y enamorándose, bebían y cenaban y perseguían a sus siempre esquivos muchachos. El tradicional banquete de bebedores, o *symposion*, seguía floreciente entre ciudadanos y cortesanos y se mantenía como un emplazamiento natural para la poesía refinada. Sin ningún patronazgo real, los primeros poetas helenísticos vieron su oportunidad y volvieron a los temas, métrica y formas de los viejos maestros líricos. Como los primeros poetas, también se ocuparon de canciones populares menos elevadas. Retorcían estos temas para adecuar nuevos ambientes y añadieron la enseñanza, agudeza y urbanidad que convenía a los «camaradas» de la educación cívica.

Sabemos tan poco de la poesía del siglo IV que es posible que perdamos las raíces del redescubrimiento de la lírica. Para nosotros su impacto está especialmente claro en el epigrama, que disfrutó de una edad dorada entre h. 300 y 240 a. C. Sus maestros lo llenaron con su personalidad y gustos literarios, coronando los poemas unos de otros y tramando dobles entendidos tan claros que aún están siendo desentrañados con gusto. En Alejandría, especialmente, los epigramas transmiten la sensación de una camarilla de amigos íntimos y de vida libre, que se revela en lo refinado de su nuevo diseño. Nos proporcionan más poemas con punto y diálogo, y están compuestos en disposiciones enigmáticas. Nos convencen de su autoconciencia y su vida entre vino y mujeres, *symposia* y muchachos volubles.

El primer maestro fue Asclepiades de Samos, un poeta respetado que sobrevive para nosotros en sus poemas amorosos sobre todo. Tiene a su favor un genial autoconocimiento en sus poemas sobre cortesanos favorecidos, y los temas familiarizados en el marco del *symposion*. Sus temas principales son las relaciones de vino y amor, con el conocimiento de que si un amor falla hay otro para el día siguiente siempre. Posídipo cubre un campo similar y también nos ha dejado algunos divertidos epigramas sobre edificios importantes de la ciudad. Los eruditos estimaban que era difícil distinguir los poemas de Asclepiades de los de un compatriota suyo de Samos, Hedilo, y es posible que fueran amigos íntimos. Los epigramas de Hedilo sobreviven como poemas contra los glotones y los grandes banquetes; nos recuerdan que un buen *symposion* era la expresión del buen gusto y la civilización. Este trío va seguido por el adornado y llamativo Dioscórides, que nos saca de este pequeño mundo urbano en sus epitafios para un persa y para pobladores del campo egipcio. Una serie de poemas sobre dramaturgos pasados y presentes plantean problemas atormentadores a la historia de la literatura, mientras que su frase florida encaja bien con la figura regordeta y hospitalaria de Doris, su amante.

El maestro del epigrama fue Calímaco, el tutor real. Conocía la obra de los demás y la atacaba por su mal gusto en poemas más largos. A cambio, ellos cogieron uno de sus mejores versos y lo volvieron a situar en un contexto obsceno. Si lo único que tuviéramos de la obra de Calímaco fueran sus epigramas, nos lo imaginaríamos de manera muy distinta. En ellos su lenguaje es claro y fluido, a la vez que la garra de la forma métrica se mantiene para envidia de todos los compositores de elegías griegas. En sus epigramas nos encontramos

con Calímaco, el desgraciado enamorado de muchachos, presa de pasiones que no puede controlar y que no complacerán a los otros. Es Calímaco, que «sabía cómo pasárselo bien mientras el vino circulaba», Calímaco, el que puede ahuyentar el juicio de los dioses. Nada desafía a su arte. Puede construir buenos juegos de palabras sobre una cueva de sal o defender sus propios gustos literarios refinados. La autoconciencia es más aguda, las emociones más profundas que los temas a los que se limitan por ahora nuestros poemas de Asclepiades. El tutor real y catalogador puede ser también travieso. Dirigió un grupo de versos perfecto a su amigo el médico Filipo, asegurándole que mientras la poesía era una cura del amor a los muchachos, el hambre podía ser igualmente efectiva: el poeta y su amigo pueden desafiar al amor, ya que poseen ambos remedios. La referencia a la poesía aludía posiblemente a un poema del gran Teócrito. El lenguaje del epigrama tenía un tono médico adecuado para un doctor.

Más en profundidad, Calímaco nos ha dejado un grupo de los mejores epitafios en griego. Estos temas eran tradicionales para el epigrama, y florecieron de nuevo para varios amigos perdidos, entre ellos el pobre e inteligente Heráclito, que «cansaba al sol con su charla» y nos dejó un poema funerario sutil como recuerdo. Son éstos grandes poemas: sencillos, bien acabados y profundamente emotivos. Sin embargo, los epigramas eran incidentales para el patronazgo de Calímaco. Ningún rey dio apoyo prolongado a los otros maestros sólo por ser poetas. Sus deudas eran con las maravillas de la ciudad y de la sociedad cortesana a la que se dirigían. Dos de los más grandes poetas fueron y vinieron de Alejandría, mientras otros buenos epigramas se escribieron lejos de los reyes. Carecieron, sin embargo, del tono de la gran ciudad.

De Tarento al oeste de Grecia vino Leónidas, cuyos principales valores estaban en las escenas y objetos de la vida rural y en los versos sobre su propia existencia, sencilla y empobrecida. De un estilo similar son dos mujeres de talento, Nosis de Locros y sus poemas sobre la vida doméstica femenina, y Anite de la pequeña Tegea, cuya encantadora poesía conlleva un fuerte sentido idílico en su ambientación. A Anite le debemos los primeros epitafios conocidos de animales favoritos, un género que se extendió rápidamente a los poemas sobre los perros de la cúspide de la corte tolemaica y sobre los animales matados noblemente en las cercanías de Egipto o Afganistán. El tono de estos epigramas occidentales se ha perdido a causa de las traducciones que los cambian de ritmo. Generalmente, perecen, terminando «no con el sonido del martillo sobre el yunque, sino con las notas moribundas de una guitarra». Este carácter de naturaleza muerta serena y pensativa tiene que luchar con lo elaborado del lenguaje y la carencia de un acabado métrico perfecto, pero a veces ganan la batalla.

Hacia los 240 se estaba marchitando la primera época de inventiva y rivalidad. El estilo era imitado suavemente, y su centro se desvió de Alejandría a las ciudades sirias. El sirio Meleagro incluyó la obra de unos cincuenta epigramistas en su gran antología, la *Corona* (h. 100 a. C.). En su primera corriente el epigrama nos lleva hasta las fronteras de la nueva poesía. Sus poetas llevaron

los intereses de sus contemporáneos a sus refinadas elegías: el mimo y la pastoral, el yámbico ampliado y el gusto por el ingenio y el *pathos*. Frente a una tradición clásica, los primeros maestros helenísticos no se rebelaron contra la forma y las reglas. No eran vorticistas o imagineros. En su lugar, perfeccionaron la forma y multiplicaron las reglas métricas y el arcaismo. Los artistas griegos fueron especialmente efectivos cuando estuvieron especialmente encerrados en sus propias limitaciones.

Los epigramas de Dioscórides honran a los nuevos dramaturgos, pero no sobrevive nada con lo que poder juzgarlos. Sin embargo, en un nivel inferior, hubo un nuevo interés repentino por el mimo. Estas obrillas ordinarias y populares habían florecido en prosa dórica, y su maestro siciliano, Sofrón, impresionó en una ocasión a Platón. Es natural que los poetas helenísticos Herodas y Teócrito les dieran un giro literario y los refinaran. El talento de Herodas ha sido subestimado. Su poesía sólo reapareció en un papiro en 1891, y fue erróneamente identificada con el estilo «realista» contemporáneo. La crítica se equivocó con su forma y su lenguaje. Resucitó el límpido metro yámbico y el viejo dialecto jónico de la poesía del siglo VI a. C., y adecuó esta enseñanza al mimo humilde. Sus escenas supervivientes están vivas y proporcionan un vistazo travieso sobre la historia social. Los mejores se refieren a mujeres, aunque rara vez vistas favorablemente. Una mujer intenta convencer a otra cuyo marido está de viaje por Egipto que siga sus instintos y tenga una aventura. Una madre enfadada lleva a su hijo disoluto a su maestro de escuela para que le azote. El mejor de todos, una mujer que ha estado haciendo el amor con su esclavo decide que sea flagelado por sus infidelidades, y luego modera su rabia ante la súplica de un sirviente pariente suyo. No hay razón por la que un buen actor no pudiera representar estas escenas en teatro. Herodas tuvo sus críticas, y hay una buena razón para conectar uno de sus cuadros con la isla de Cos, lo que le relaciona con la órbita política interna de los Tolomeos, y le introduce en la alta cultura literaria. Desde luego dejó uno de los chistes helenísticos más malévolos: cuando una de sus mujeres canta las alabanzas de un ave que ha encontrado en casa de su amigo, le dicen que perteneció una vez a «Nosis y Erina». Estos dos nombres se refieren a poetisas famosas. Herodas seguramente se está burlando de las dos damas juiciosas del mundo literario.

Los otros poemas mímicos que tenemos, escritos por Teócrito, son igualmente cultos en tono y lenguaje. Los realiza en hexámetros, gran metro para un tema menor, produciendo una incongruencia calculada. El mejor cuenta la visita de dos damas de Siracusa a un festival real en Alejandría. El dialecto, la ironía y el sentido del asombro del sencillo visitante a medida que lucha por abrirse paso entre la multitud, son un brillante esbozo de la gran ciudad. Un drama sobre el primer amor mágico y adolescente es casi igual de bueno, a la vez que debería ser más conocido un diálogo entre dos pescadores pobres, lo escribiera o no Teócrito. Es el poeta más consistentemente refinado de este período. Nació en Sicilia, probablemente en Siracusa. En los 270 elogió a Tolomeo II y a la vez o más tarde al rey Hierón de su propia Sicilia destrozada



PINTURA DE POLIFEMO Y GALATEA de la villa de Agripa Póstumo en Boscotrecase, cerca de Pompeya (c. 10 a. C.). El extravagante cuento del bestial Cíclope que se eanomoró de una ninfa del mar inspiró dos de los *Idilios* de Teócrito y llamó la atención del refinado gusto de la nobleza romana del primer Imperio.

por la guerra. Una vez alude a los maestros alejandrinos, y dos de sus mejores poemas están situados en la órbita de Alejandría, uno en la ciudad y el otro en la isla de Cos. Hay una ligera tendencia hacia la flora del Egeo oriental, no de Sicilia, en las muchas plantas que describe. Por lo demás, es un misterio para nosotros, aunque un buen cuadro épico breve en un himno a Polux muestra que sabía de pugilismo. En esto era superior al contemporáneo bibliotecario de Alejandría.

Los buenos poemas de Teócrito son variados, pero su fama descansa sobre su invención de la poesía pastoril. A partir de su ejemplo empezó la tradición que nos ha dado las *Eglogas* de Virgilio, los pastores de Spencer, el *Acis y Galatea* de Handel y *Winters Tale* de Shakespeare. Es el único poeta helenístico traducido internacionalmente: incluso ha ejercido una influencia directa en la poesía rusa del siglo XIX. Los antiguos mismos se preguntaban de dónde salía la poesía pastoril. Creían, probablemente equivocados, que surgía de los cantos corales de varios festivales de Artemis. Una suposición más acertada sería la de los cantos de pastor de los hombres que guardan el ganado con tiempo bastante para entretenerse en el canto. En muchas culturas se asocia a los pastores con el canto.

Los lectores se han preocupado durante mucho tiempo con aspectos muy distintos de su forma pastoril: ese punto, dijo Sir Philip Sidney, «en el que el seto de la poesía está más bajo». Algunos han criticado su realismo, otros su artificiosidad. ¿Cómo podían unos pastores hablar así? Igualmente, ¿cómo podía Teócrito hacer a sus pastores tan rudos? La poesía pastoril del siglo XVIII prefirió a Virgilio. «No considero a Teócrito un escritor romántico», dijo Lady Mary Wortley Montagu a Alexander Pope, él mismo poeta pastoril en su juventud; «sólo ha proporcionado una imagen llana de la forma de vida de los campesinos de su país... No dudo que si llega a ser británico sus *Idilios* hubieran estado llenos de descripciones de la trilla y de cómo hacer manteca...».

De hecho, el encanto de Teócrito estriba en que mantiene un pie en cada lado. Sus pastores abusan los unos de los otros con chistes groseros y silban a sus rebaños. El sentimiento de las estaciones y los insectos de Grecia permanece, a la vez que un vistazo a las plantas tan preciso que un crítico ha defendido que estudió botánica con los doctores de Cos. A la vez nos agobia con su urbanidad y su uso de los temas tópicos de la poesía lírica primitiva. Los pastores de Teócrito se encuentran, y luego se desafían para cantar. Su canto nos transporta con sus estribillos y repeticiones, un estilo que puede derivar de las canciones reales de los montes. Pero también entonan a la vez los temas de amantes rechazados y de juerguistas, poemas de despedida y de bienvenida de viajeros, que encontramos con tanta frecuencia en la elegía y la lírica del pasado. Hay ingenio en la fealdad de los personajes que aman, los lamentos «urbanos» de un cíclope a la orilla del mar, y la travesura de la muchacha a la que pretende entre perros que ladran y brazadas de manzanas. En una de sus formas, la elegía, la poesía pastoril ha sido apreciada por casi todos los gustos. En manos de Teócrito ganó en forma y sentimiento. Toda la naturaleza se unía en el

lamento por un poeta-pastor moribundo, haciendo eco un refinado uso del estribillo. La elegía pastoril por el pastor Dafnis se desarrolló en elegías por un amigo o maestro poético muerto. En el emocionante lamento por Bión nos dio el mejor poema griego que había de sobrevivir de los años en torno a 100 a. C. Escribiendo en Italia, su desconocido autor contrastaba la renovación anual de la naturaleza y la muerte sin remisión del hombre. Directamente de estas elegías derivan tres grandes poemas, el *Lycidas* de Milton (para su amigo estudiante Edward King), el *Thyrsis* de Arnold (para el poeta Cloud) y el *Adonais* o lamento por Keats que supuso el triunfo de Shelley. Su amigo, Leigh Hunt, le había iniciado en la poesía pastoril helenística en el otoño de 1816: «como el aroma del nardo» escribió más tarde, «invade y embriaga el espíritu con una excesiva dulzura».

El nacimiento de lo pastoril ha sido mal entendido como enfrentado a la ciudad helenística. Existe una historia divertida acerca de Tolomeo II, el cual, enfermo de gota, miró una vez por la ventana de su palacio y envidió las vidas de los sencillos egipcios, a los que veía comiendo a orillas del Nilo. Este sentimiento no es el origen de lo pastoril. No puso ningún interés en los habitantes extranjeros de los nuevos territorios de la ciudad. Los poemas pastoriles de Teócrito no están probadamente ligados a Alejandría, y en todas las ciudades incluida ésta, tan inmensa, se podían dar un paseo los ciudadanos por los campos cercanos, como los personajes de Cos en su *Idilio* séptimo. El campo y la ciudad se mezclaban en todas partes, y nadie sufría un agobio urbano. La división era más bien cultural. Lo pastoril adaptaba el extremo ingenio y refinamiento urbano a los que debían menos a los valores urbanos. Lo pastoril siempre ha florecido en períodos de una exquisita cultura urbana, la Inglaterra de Spencer o la Francia de Watteau. En Grecia surgió de los mismos valores de refinamiento y técnica y del estudio reflexivo de la tradición clásica. Estos gustos habían sido educados por la cultura cívica de fines del siglo IV a. C., no por la «urbanidad» helenística temprana o por la realeza.

Como los mimos literarios o los epigramas, lo pastoril combinaba el lenguaje aprendido y la métrica con la urbanidad. Ganó la urbanidad, ayudada por el ejemplo de la lírica primitiva. En Alejandría se persiguieron los mismos valores en formas más audaces por los dos principales eruditos que residían en ella, el tutor real y el bibliotecario real.

El bibliotecario, Apolonio, era el más joven, y su poema conocido era audaz. Intentó un poema épico sobre las muy estudiadas aventuras de los Argonautas, en una era en que el contexto social y la cultura oral de los grandes poemas épicos se había desvanecido hacía mucho. Los antiguos alegaron que Apolonio escribió el poema como hombre joven, se retiró a Rodas tras una primera reacción fría y luego volvió con una versión revisada. Esta «segunda edición» parece correcta, pero el alcance de la lectura tras ella sugiere que el cebo de la biblioteca real entró en la historia, ya sea antes o después de la cita de Apolonio. Los comentaristas antiguos fueron forzados hasta el límite por su enseñanza. Tras su lenguaje podemos sospechar las discusiones de los eruditos con-

temporáneos en Alejandría sobre el significado preciso de palabras en concreto. Tras su contenido, las obras en prosa sobre antigüedades locales acompañaban a sutiles juegos de palabras homéricas y alusiones a poetas más recientes. Entre el alcance pleno de sus referencias, se han exagerado mucho las alusiones obvias y la deuda a Calímaco. Tampoco hay razón por que el bibliotecario y el tutor no pudieran haber leído libros similares independientemente sobre este tema familiar.

Las debilidades del poema son evidentes. No tiene equilibrio, y acaba con un choque. En un momento encontramos a Circe al oeste, desconcertada por sus sueños agoreros. 200 versos más allá nos achicharramos en las arenas de Libia mientras las criadas de Medea entonan su canto de cisne, temiendo a la muerte. Desde nuestro punto de vista algunos de estos pasajes aprendidos tienen más el aspecto de notas a pie de página versificadas, y los tesoros de la biblioteca real eran una tentación constante para el poeta. La historia misma es intrínsecamente episódica: un largo viaje a Cólquide (libros 1-2), acontecimientos en Cólquide (libro 3), y una larga vuelta a casa (libro 4). Apolonio no ha superado esta estructura insatisfactoria, y de alguna manera sus cuatro libros son menos épicos que una exhibición intermitente de dones comunes a los mejores poetas helenísticos. En espíritu, si no en forma, se parece a menudo a Teócrito.

En sus mejores momentos Apolonio puede ser excelente. Su escena más famosa es el libro tercero de su épica, que desarrolla el amor de la joven Medea por Jasón. Afrodita inspira esta pasión por medio de su malévolo hijo, Cupido, pero lo vemos a través de los pensamientos de la propia Medea y de sus emociones: ¿cómo podía preferir a un extranjero frente a sus padres? ¿Por qué tendrían que anteponerse sus padres? Aspira a verle; cuando lo hace, se ruboriza y apenas puede hablar. Se enfrentan como robles o pinos, silenciosos hasta que la brisa los agita. Este libro es el retrato griego de más calidad de cómo una muchacha se enamora perdidamente. A lo largo del poema Apolonio situó símiles homéricos, en total setenta y seis, que desarrollan extrañas percepciones o escenas de la vida cotidiana. Para Medea, sus comparaciones dan en el blanco. Su corazón se funde como «el rocío en las rosas calentadas por la luz de la mañana»; su mente oscila como la luz del sol reflejada en la pared de una casa por un cubo de agua recién derramada. Virgilio, lector cuidadoso de Apolonio, vio rápidamente el encanto de este episodio y lo toma como punto de partida de su encuentro más profundo y maduro de Eneas y Dido.

El episodio de Jasón y Medea ya había sido precedido por el excelente encuentro de Jasón con la reina Hipsipila en el libro 1, una escena que vale la pena leer por las mismas cualidades. No estaba perdido tampoco en Virgilio, cuando llevó a sus troyanos hasta la reina de Cartago. Aun así Apolonio mantiene cierto despegue de las aventuras que relata. Es ingenioso e irónico. Tiene toque ligero y el don pictórico de un Sebastiano Ricci, y cuando cuenta cómo las ninfas marinas agitan de acá para allá al buen barco Argos durante todo un día, como niñas jugando con una pelota en la playa con sus faldas recogidas,

podemos verle sonreír con su propia imaginación barroca. Sobre las arenas de Libia el buen barco Argos es llevado por la proa como un caballo confiado en una collera. Apolonio aprecia el reverso ingenioso: en el fondo de su corazón es un maestro helenístico temprano, cuyo tipo empezamos a vislumbrar.

Su poema épico no era, por tanto, un anacronismo tan grande. Variaba entre los dos extremos de la cultura helenística, y brillaba cada vez que escapaba de uno y se acercaba al otro. Casi evitaba la enseñanza árida de autores menores en estilo «didáctico», poemas como el de Arato sobre las estrellas, cuya calidad «hesiódica» y esfuerzo «sin desmayo» eran admirados por Calímaco. Estos poetas escribieron gran número de enseñanzas versificadas sobre temas que iban desde la cocina hasta cómo llevar una granja. Lo que sobrevive es difícil de admirar: Nicandro escribió un poema sobre los *Antídotos para las mordeduras de criaturas salvajes* que es tan mortífero como el riesgo que pretende evitar.

A la inversa, Apolonio llegó muy cerca de la encantadora épica cuyos temas se centraban en una figura menor, a menudo una mujer, y del incidente poco familiar hecho mito. Estos poemas más cortos eran compuestos independientemente, como «poemas épicos diminutos» o *epyllia.* Los eruditos de la corte como Calímaco y Eratóstenes también escribieron algunos, y conservamos un ejemplo espléndido de Mosco (discípulo de Aristarco) sobre el tema de Europa, cruzando el mar a lomos de Zeus convertido en toro. Son ingeniosos y a menudo románticos, y sus colores vivos sugieren un buen fresco de Tiépolo. Le tocó a Virgilio lidiar y transformar a los poetas torvos y didácticos y pasar de su género, a través de sus *Geórgicas*, a su edad dorada entre los poetas augústeos de la Inglaterra georgiana. Pero el epilio fue transferido, no transformado. Pasó primero a Roma, luego a los poetas isabelinos, sus herederos más capaces en un momento en que el aprender competía una vez más con el juego. Aunque directamente inspirado por Ovidio, el sensual *Hero y Leandro* de Marlowe es en muchos aspectos una joya helenística.

¿Podía un tutor real evitar los defectos de un bibliotecario real? Como Apolonio, al que acaso enseñó, Calímaco sabía escribir buenos versos bien ordenados. Sus epigramas eran exquisitos. Había meditado seriamente sobre las opciones poéticas y afirmó su elección contra lo que llamaba la «envidia» de sus críticos en epigramas, yámbicos y un famoso «segundo prólogo» a una edición tardía y recopilada de su obra más experimental. Exaltó la «técnica» y la «habilidad», la Musa «esbelta», el «camino no transitado», las aguas de fuentes puras y no visitadas. Hesiodo era un modelo posible, Homero un genio irrecuperable. Rechazó escribir un poema largo y continuado de proporciones épicas sobre un solo tema mítico o de la historia antigua. «Un libro grande», escribió, «es una gran calamidad». Si difería de Apolonio, debió ser en este aspecto. En sus poderosas piezas yámbicas defendió su propia versatilidad y su facilidad para cambiar entre diferentes géneros, metros y dialectos. Con la ayuda de antiguos comentaristas podemos nombrar las cosas que no le gustaban. Su espantajo era «la mujer gorda», un largo poema de Antímaco, el *Lide*, que



EUROPA Y EL TORO, pintura pompeyana de la casa de Jasón, o de los Amores Fatales (primer cuarto del siglo I d.C.). La elegante versión de una de las más conocidas seducciones zoomórficas de Zeus capta delicadamente el espíritu romántico de la poesía helenística, como lo representa la *Europa* de Mosco.

los grandes autores de epigramas habían admirado, provocando su ataque. También se opuso a un crítico que era probablemente aristotélico. El resultado fue quizá el odio de Calímaco por la trama «continuada».

Para los poetas romanos ningún nombre era más importante para dejar que el de Calímaco, y Virgilio hizo uso famoso de sus prólogos en un poema sobre los compromisos poéticos. Hablar de «nueva» poesía golpea hondo en los lectores después de Pound y Eliot. Las enseñanzas y la categoría de Calímaco eran poderosas, pero ¿qué hay de sus resultados?

Desgraciadamente, sus obras más originales sólo se conocen fragmentariamente; aún se están descubriendo algunas nuevas, y se publicó una pieza importante nueva de un papiro en 1977. Sus yambos amplían el alcance de los temas métricos, pero las obras supervivientes son muy difíciles, escritas en un estilo evasivo, oblicuo y altamente erudito. La posteridad respetó sus cuatro libros *Sobre los orígenes* (*Aitia*), pero están reunidos de una manera extraña. En los dos primeros Calímaco plantea preguntas enigmáticas, normalmente de las Musas, una vez de un extranjero al que se había encontrado y del que se había hecho amigo en un simposio grosero que describe con una viveza indirecta. Aquí está la poesía «nueva», el «camino no transitado»: preguntas sobre por qué el pueblo de Paros no usa flautas en los sacrificios, o por qué los Icianos están relacionados con Tesalia. El origen de una familia noble de Ceos es la clavija de la que cuelga un relato ingenioso y alusivo de un enamoramiento mítico (Acontio y Cídipe, frs. 67-75); explora los cultos locales cuyos orígenes estaban ligados con los Argonautas, manejando fuentes en prosa que tanto él como Apolonio pudieron leer, pero usándolos más tersa y sutilmente. El valor de esta poesía desafía a la traducción. Calímaco encontró gran parte de su material en obras eruditas en prosa, y lo reunió con una brusquedad que ponía a prueba a sus lectores. Además su vocabulario era muy rebuscado. En los dos últimos libros del poema Calímaco parece haber trabajado en ingeniosos elogios de la reina Berenice, su carro de victoria en Grecia y su cabellera, situada entre las estrellas como el *coma Berenices* (la «cabellera de Berenice»).

Como otros poetas helenísticos, Calímaco se clasificó entre los distintos géneros, y algunas de sus obras más llamativas pertenecen formalmente a esquemas que compartió con sus contemporáneos. Como ellos, trató de realizar una «pequeña épica», la *Hecale*. Su ocasión era una hazaña heroica del joven Teseo, pero de manera típica el poema residía en las escenas laterales, en la recepción de Teseo, la noche anterior a su partida, por la pobre, pero hospitalaria Hecale; en su sencilla conversación, sus recuerdos, e incluso un diálogo entre dos pájaros.

De sus seis himnos, que sobreviven completos, los tres mejores están ambientados en las ciudades de Argos, Cos y Cirene. Combinan el vivo sentido del espectador sobre la presencia de los dioses en sus festivales con un divertido excursus sobre mitos relevantes de sus encuentros con los hombres. ¿Son prueba de una piedad sincera por parte de Calímaco? Más bien el poeta se

divierte, y nos divierte a nosotros, jugando con la sencilla fe de los ignorantes, en un estilo que presupone una alta sofisticación.

Nacido en Cirene, Calímaco había enseñado como maestro de escuela antes de llegar a la corte de Alejandría. Como muchos poetas líricos y la mayoría de los historiadores griegos, era un exiliado. En sus poemas de amor supervivientes escribe con ingenio sobre su amor a los muchachos, pero nunca a las mujeres. Sin embargo, este gusto era común entre sus contemporáneos. Su exilio y su homosexualidad han sido curiosamente recalcados como formando parte de sus horizontes, pero su deuda más evidente es para sus años como maestro de escuela. Recuerda la fuerza y los vicios de la educación literaria de su era: las adivinanzas homéricas, los catecismos de anticuario, las pasiones sexuales y el interés por las palabras extrañas. Como tantos maestros de escuela, el éxito de Calímaco era tanto mayor cuanto más convencional era, en los epigramas funerarios y en sus himnos clásicos.

En un aspecto Calímaco probó que tenía razón. Sus *Orígenes* y *Yámbicos* son poemas para una minoría refinada. El nuevo papiro de sus *Orígenes*, libro III, fue bonitamente copiado dentro de la generación de la muerte del poeta. Ya necesitó una paráfrasis en prosa para muchos de sus versos. En la era romana el «nuevo camino» de Calímaco se convirtió en un modelo reconocido para los grandes poetas augústeos. Aún no está claro cuanto leyeron de ello. Los poemas de Calímaco sobrevivieron hasta el final de la antigüedad, delicia de eruditos y eruditos fracasados: sabemos de un funcionario de hacienda egipcio en los 170 d. C. que se entretuvo traduciendo el nombre de un egipcio en su registro por la palabra rara de Calímaco para «ratonera».

Como Apolonio, Calímaco había disfrutado del patronazgo directo de reyes y del acceso a las grandes bibliotecas reales. Como Apolonio, tenía un talento malicioso, helenístico, inmortalizado en sus epigramas e himnos, pero lo vistió con un lenguaje estudiado y extraño. Da la sensación de que a veces la biblioteca fue su peor enemigo. Entre 300 y 240 a. C. el impulso más fructífero para la poesía estribó en todas partes en la utilización de la lírica arcaica. Mientras ayudó el patronazgo, fue una fuente de ocio y el establecimiento de un medio de vida seguro en la gran capital. Hasta ese punto, hay una conexión entre la literatura y el destino político de las monarquías. Los reinos estables suponían ciudades estables, en las que los poetas podían madurar y practicar, y sociedades cortesanas en las que podían experimentar e ir y venir. Los primeros poetas helenísticos crecieron en las ciudades-estado anteriores a Alejandro y se mudaron para estar al alcance de los reyes cuando sus cortes aún eran jóvenes. Hacia los 270 las nuevas monarquías parecieron asentarse: estos son los años en los que los poetas escriben acerca del «tiempo tranquilo» de la corte de Alejandría. Esa serenidad no se repitió nunca. Los fracasos en el extranjero, las contiendas internas, el alzamiento de los nuevos bárbaros, romanos y partos, y el salvajismo de las muchedumbres egipcias a las que Alejandría sencillamente había excluido y explotado: los poetas helenísticos no tenían el talento de convertir la anarquía en arte, y hacia los 240 lo mejor ya se había hecho. Después

de los 240 la excitante novedad de Alejandría se había gastado, y a los poetas sólo les quedaba imitar los inventos de eras anteriores. La erudición surgió como un arte especializado, y la poesía, hacia el siglo II a. C., recayó en la dulzonería provinciana. En 145 Tolomeo VIII sacó a los eruditos e intelectuales de Alejandría y los repartió como chispas por todo el Egeo. Los escritores de bonitos versos griegos alcanzaron los patrones romanos en el siglo I a. C., pero Catulo, Horacio y Virgilio tuvieron razón al mirar hacia atrás y tomar modelos con un buen gusto de esta manera.

La gran poesía se había divorciado totalmente de la política. Era ingeniosa e irónica, urbana y perceptiva, aunque consciente de la tristeza de la vida. Entusiasmaba con escenas emotivas que encontraba en raros episodios del mito, en el niño y el viejo, el ama de casa tanto como la heroína. Como gran parte de la poesía del siglo XVII europeo, extraía una metáfora o dos, no más, de los repentinos horizontes de la nueva ciencia y de los viajes. Prefería lo barroco, el ingenio y el color y el mundo de la antigua ciudad griega. Podríamos ansiar remolcar a Calímaco hacia el este para que buscara a los zoroástricos o escuchar a los trovadores de los nobles del este del Irán. Pero él y sus contemporáneos tenían el refinamiento de excelentes compañeros, educados en una escuela y una cultura cívica que las gentes orientales no habían tocado. Una legión de maestros de escuela no reconocidos había hecho más por esta última era poética que ningún rey bien intencionado.

Entre nosotros y su traviesa urbanidad se alza la barrera del gusto romántico. El contraste proporciona lo mejor de estas primeras mentes helenísticas. En sus notables *Sonetos sobre el río Dudden* Wordsworth utilizó un arte que Calímaco habría aplaudido. Los poemas eran cortos y su tema era un río y sus orígenes. Tenían cambios abruptos de tono y tema y estaban henchidos de enseñanzas y leyendas locales. Al desembocar el río en el mar, Wordsworth se vuelve hacia la poesía pastoril helenística:

We, the brave, the mighty and the wise,
We men, who in our morn of youth defied
The elements, must vanish: be it so! *

Estos versos se basaban en el lamento por Bión. Pero, concluye,

«enough... if, a toward the silent tomb we go,
Through love, through hope, and faith's transcendent dower
We feel that we are greater than we know» **.

Después de Aristóteles, las mejores mentes helenísticas no habían tenido espacio para estos sentimientos. Desde Egipto hasta la India, la cultura griega

* Nosotros, los valientes, los poderosos y los sabios,/ Nosotros, hombres, que en nuestra mañana juvenil desafiamos/ a los elementos, debemos desvanecernos: ¡así sea!
** «es bastante... si, mientras hacia la silenciosa tumba avanzamos,
a través del amor, a través de la esperanza, y del trascendente don de la fe
sentimos que somos más grandes de lo que sabemos.»

comprendió la vida humana; las maravillas del mundo proporcionaron lecturas excelentes, pero sus elementos se regían por reglas naturales; y los hombres de gusto del siglo III, a través de sus escuela y su filosofía, no fueron menores ni mayores de lo que el ingenio y la razón conocían.

BIBLIOGRAFIA

Hay bibliografías completas e internacionales sobre la cultura helenística en C. Préaux, *Le monde héllénistique* (París, 1978), y C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus* (Munich, 1967), a la vez que P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford, 1972) es una colección fundamental y una exposición de datos. H. I. Marrou, *History of Education in Antiquity* (Londres, 1956) es un estudio clásico, pero la traducción al inglés es errática. A. Momigliano, *Alien Wisdom* (Cambridge, 1975), R. Pfeiffer, *A History of Classical Scholarship*, vol. I (Oxford, 1968), W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens* (Londres, 1911), y M. Hengel, *Hellenism and Judaism* (Londres, 1978) son también indispensables. El alcance de la *Social and Economic History of the Hellenistic World* de M. I. Rostoxtzeff (Oxford, 1941) no ha sido superado. Sobre los geógrafos, M. Cary y E. H. Warmington, *The Ancient Explorers* (Londres, 1963) proporciona una buena introducción. P. M. Fraser, «Eratosthenes of Cyrene», *Proceedings of the British Academy*, LVI (1970), 175-209, es un retrato vivo. Robin Lane Fox, *Alexander the Great* (Londres, 1973) y *The Search for Alexander* (Boston, Mass., 1980) describen e ilustran las primeras conquistas y su impacto. La literatura helenística está estudiada por A. Lesky, *A History of Greek Literature* (Londres, 1966), pp. 642-806. P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford, 1972) explica el éxito literario de Alejandría y más en especial echa un vistazo a la figura de Calímaco. Hay traducida una selección de epigramas en *The Greek Anthology*, ed. de Peter Jay (Londres, 1973); Herodas ha sido traducido por su editor, W. Headlam (Cambridge, 1922); Apolonio está traducido en las Penguin Classic series, por E. V. Rieu (Harmondsworth, 1958).

En español:

H. I. Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad.* Buenos Aires, Eudeba, 1955.
M. I. Rostovtzeff, *Historia social y económica del mundo helenístico.* Madrid, Espasa-Calpe, 1967, 2 vols. Manual básico.
A.-Lesky, *Historia de la literatura griega.* Madrid, Gredos, 1968, 1003 pp.
Calímaco, *Himnos, epigramas y fragmentos.* B. C. Gredos, L. A. de Cuenca.
Herodas, *Mimiambos, Fragmentos mímicos.* B. C. Gredos, J. L. Navarro.
Apolonio de Rodas, *Argonáuticas.* Alianza LB. Trad. de C. García Gual.
Bucólicos griegos. B. C. Gredos, M. García Teijeiro.

15

Filosofía y ciencia helenísticas

Jonathan Barnes

La filosofía griega tiene una historia continua. La muerte de Alejandro Magno no anunció ninguna revolución intelectual, y los pensadores griegos se situaron en la tradición de Tales y Sócrates. Pero después de Aristóteles cambió el énfasis: la filosofía helenística —en su ámbito, propósito, autocomprensión— difirió de alguna manera de la disciplina practicada en siglos anteriores.

La filosofía se convirtió en el arte de vivir. La prosecución del conocimiento científico dejó de ser el rasgo definitorio del filósofo. Más bien, la filosofía de un hombre vino a ser algo por lo que vivía, y la tarea del filósofo fue descubrir la «mejor vida», enseñarla y vivirla. La ética o filosofía práctica pasó a ser la regente de todo el conjunto.

La utilidad práctica determinó el currículum filosófico. A medida que surgía la ética descendía la metafísica. Lo más significativo es que la ciencia se divorció de la filosofía y se convirtió en algo perseguido por profesionales. El divorcio fue confirmado por la dislocación geográfica: Atenas siguió siendo el centro principal de la filosofía, pero la ciencia emigró a la egipcia Alejandría y las subvenciones financieras de los Tolomeos. La filosofía retuvo desde luego una parte llamada «física», y la comprensión general de la ciencia natural nunca perdió su importancia; pero los filósofos helenísticos no se preocupaban de describir los órganos del pulpo o de medir el movimiento de las estrellas.

Por otra parte, el período helenístico estuvo marcado por una preocupación apasionada por la teoría del conocimiento. El arte de vivir debe descansar sobre una base de firme conocimiento de la naturaleza de las cosas, y los cimientos del conocimiento deben ser filosóficamente seguros. El desafío del escepticismo fue aceptado por los pensadores helenísticos: parte de la obra más sutil de esta época fue motivada por el debate sobre la duda y el dogmatismo. Porque los escritores filosóficos helenísticos escribieron los unos contra los otros. La filo-



IMPRONTA DE UN PAPIRO GRIEGO encontrado en Aï Khanoum, Afganistán. El papiro se ha descompuesto y solamente ha dejado las huellas de tinta conservadas en el reverso sobre la fina tierra formada por los ladrillos de arcilla descompuestos en el suelo. Ciertas palabras que pueden ser descifradas sugieren que el texto pertenecía a un diálogo de carácter filosófico, y más específicamente aristotélico.

sofía se hizo sectaria, y las sectas lucharon. Desde luego hubo disputas dentro de las escuelas: el pensamiento no se fosilizó en una inflexibilidad doctrinal. Pero la variación se mantenía dentro de unos límites. Un hombre se caracterizaba por ser estoico o epicúreo o académico: en primer lugar se le consideraba como miembro de una escuela, dedicado a sus teorías y al arte de vivir que esas teorías fomentaban; sólo en segundo lugar se le podía ver como un ingenuo buscador de la verdad.

Las sectas no formaban clubs exclusivos o esotéricos. Los hombres podían estudiar con varios maestros y emigrar de escuela a escuela. La filosofía era a la vez estimada y popular. La ciudad de Atenas votó honores públicos para el estoico Zenón. Tampoco estaba el tema limitado a una camarilla rica o intelectual: Teofrasto atrajo a 2.000 estudiantes a sus conferencias, y cuando Estilpón visitó Atenas los hombres abandonaron sus trabajos para correr a verle. Lejos de Atenas, en una ciudad remota de guarnición en Afganistán, los arqueólogos han recuperado pruebas del interés por la filosofía aristotélica.

A estas generalizaciones se puede haber añadido cierta exageración. A veces los eruditos han rechazado a los filósofos helenísticos como epígonos, hombres

de una edad de plata cuyo lustre no podía combinarse con el brillo dorado de Platón y Aristóteles. Esto es un error. El brillo no se apagó; en algunas partes alumbró con más intensidad que antes. El período produjo obras de la mayor brillantez.

Tras la muerte de Platón en 347 el círculo de la Academia continuó filosofando, bajo las guías sucesivas de Espeusipo (m. 339), Jenócrates (m. 314) y Polemón (m. h. 276). La escuela de Aristóteles sobrevivió de la misma manera: Teofrasto siguió con su obra (m. h. 287), y Teofrasto fue seguido por Estratón de Lámpsaco. Pero a la muerte de Estratón (h. 269) la escuela dejó de tener poder, y durante la mayor parte del período helenístico la filosofía aristotélica fue considerada como algo perteneciente al pasado, algo con influencia, pero desprovisto de vida.

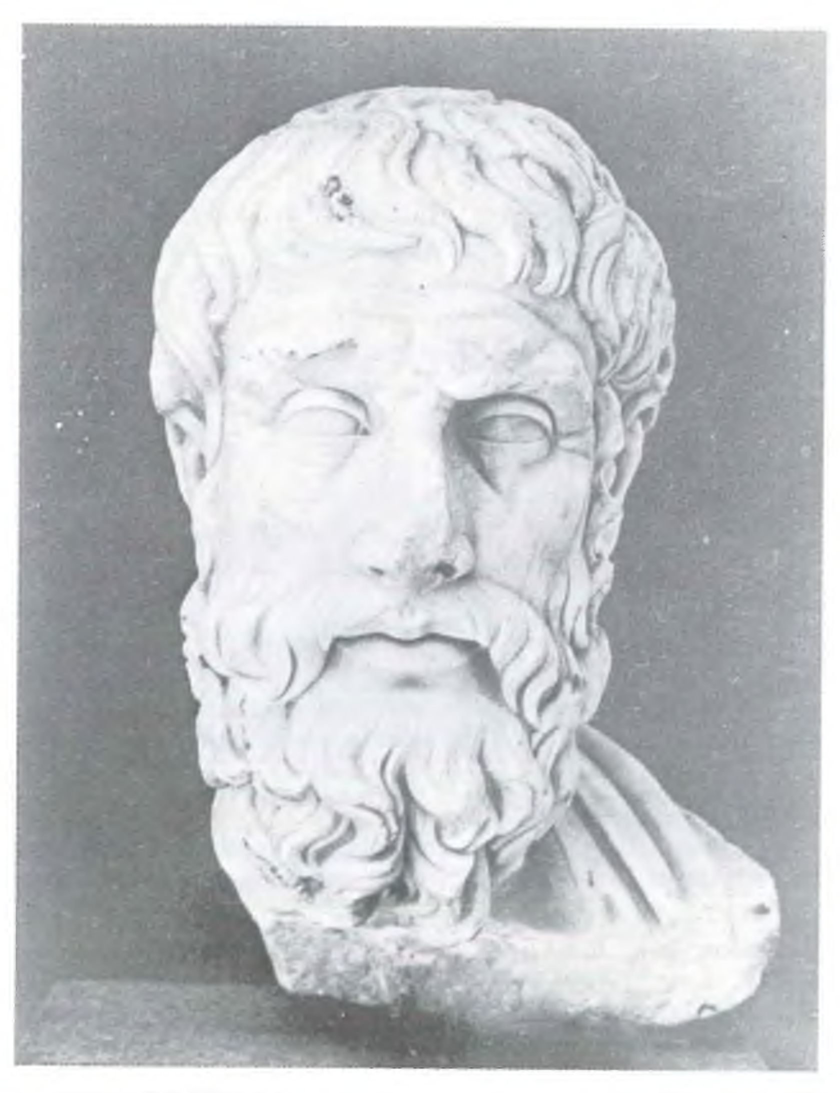
También el platonismo murió. La Academia duró como escuela hasta el siglo I a. C., pero los académicos helenísticos, aunque reivindicaban ser los herederos legítimos de Sócrates y Platón, no mantuvieron ninguna de las doctrinas que consideramos constituyentes del platonismo. Cuando Arcesilao de Pitane (m. h. 242) se convirtió en cabeza de la Academia hacia 270 convirtió a la escuela al escepticismo. La Nueva Academia fue una nueva escuela. Bajo sus dos principales líderes, Arcesilao y Carnéades de Cirene (h. 219-129), desarrolló una forma de filosofar completamente negativa y crítica.

La filosofía constructiva en la era helenística no estaba ubicaba en el Liceo ni en la Academia, sino en dos nuevos emplazamientos, el Jardín de los Epicúreos y el Pórtico de los Estoicos.

Epicuro había nacido de padres atenienses en la isla de Samos en 341. Se estableció en Atenas en 307, donde enseñó hasta su muerte en 271. La filosofía a la que dio su nombre puede resumirse en lo siguiente: en la ética, el hedonismo (el placer es lo único bueno); en la física, el atomismo (el universo se compone de corpúsculos diminutos que se mueven en el espacio vacío); en lógica, el empirismo (todo nuestro conocimiento se basa en último término en la experiencia y la percepción).

Los epicúreos eran notablemente conservadores: no repetían servilmente las palabras de su maestro, pero se abstenían de hacer innovaciones doctrinales. En el siglo I a. C. el poeta romano Lucrecio (cf. infra, pp. 538 y ss.) compuso su *De rerum natura*, una exposición del pensamiento epicúreo. A sus ojos Epicuro era «el padre, el descubridor de las cosas», y su poema sigue a Epicuro fielmente. Lucrecio no estaba resucitando una filosofía obsoleta: el sistema que admiraba y delineaba estaba aún bien vivo.

El Pórtico, como el Jardín, estaba en Atenas, pero ninguna de sus figuras principales era ateniense. Zenón (h. 333-262), el fundador de la escuela, llegó de Chipre. Vino a Atenas h. 310, donde estableció una escuela en la *Stoa Poikile* (el «Pórtico»). Su cobertura fue asumida, y sus ideas fueron desarrolladas por Cleantes de Aso (m. h. 232) y el sucesor de Cleantes, Crisipo (m. h. 206), que también llegó a Atenas desde Asia Menor, cambió el estoicismo en una



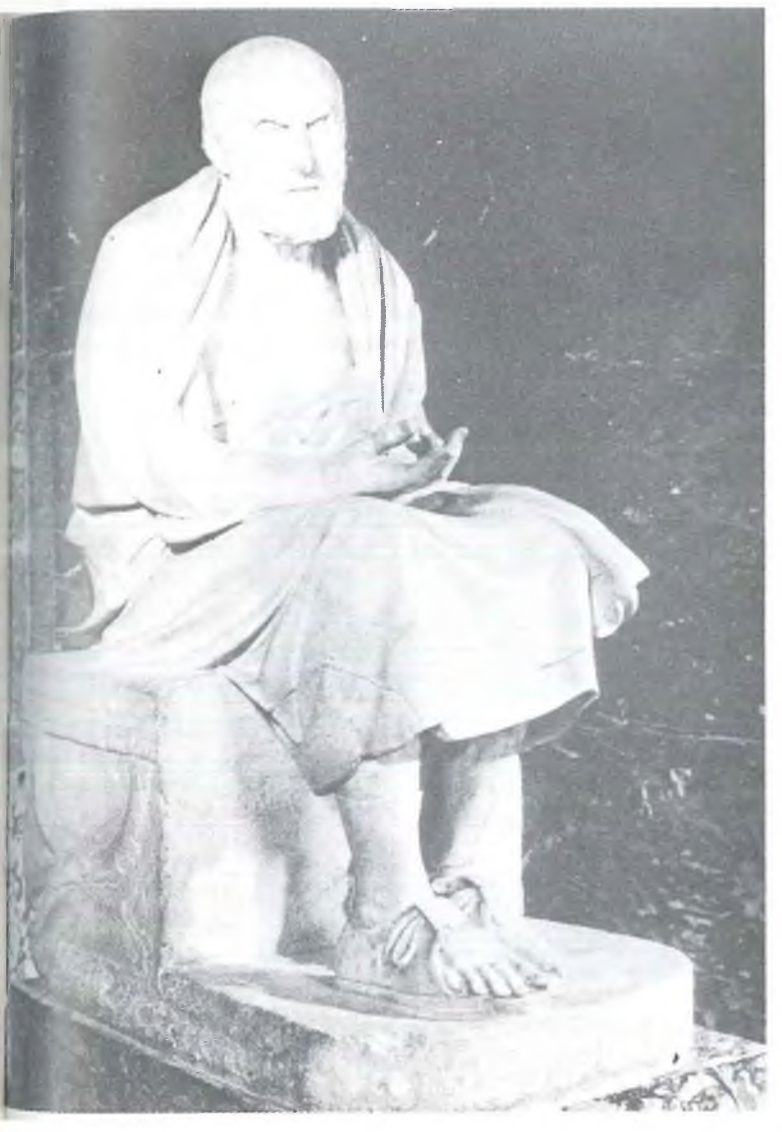
RETRATO DE EPICURO (341-270 a. C.), basado en una estatua conmemorativa de mediados del siglo III a. C. El fundador de la escuela filosófica epicúrea enseñó que el placer (esto es, la liberación del dolor y la paz de la mente) era la meta de la vida. Su teoría «atómica» del universo inspiró el gran poema de Lucrecio *De rerum natura* en el siglo I a. C.

filosofía comprensible y sistemática. Se dijo que «si Crisipo no hubiera existido, la *Stoa* tampoco hubiera existido».

Los estoicos no eran tradicionalistas. La larga historia de la escuela se divide en tres fases, Antigua, Media y Tardía. La *Stoa* media, cuyos principales representantes fueron Panecio de Rodas (h. 185-109) y Posidonio de Apamea (135-51) alteró sustancialmente el énfasis de la escuela. Lo mismo hizo también la *Stoa* tardía, representada para nosotros por Séneca (cf. infra, págs. 766 y ss.), Epicteto (págs. 814 y ss.) y Marco Aurelio (págs. 816 y ss.) de los dos

primeros siglos d. C. Tampoco la vieja *Stoa* se caracterizaba por la uniformidad doctrinal. Hubo renegados, entre los cuales el más importante fue Aristón de Quíos. Limitó sus preocupaciones a la ética, rechazando la física y manteniendo que «los razonamientos dialécticos son como trampas de serpientes: parecen exhibir algún arte pero de hecho son inútiles». El mismo Crisipo «difirió en muchos puntos de Zenón y también de Cleantes, a quien dijo a menudo que sólo necesitaba que se le enseñasen las teorías y que descubriría las pruebas por sí mismo».

Sin embargo, los viejos principios de los viejos estoicos permanecieron firmes. En la ética rechazaron el hedonismo y aconsejaron una vida de «virtud»;



EL FILOSOFO ESTOICO CRISIPO (m. entre 208 y 204 a. C.): estatua sedente reconstruida con ayuda de un cuerpo del Louvre y el molde de una cabeza del Museo Británico. Puede estar basada en una estatua de Atenas mencionada por Cicerón que mostraba al filósofo sentado con una mano extendida (gesto típico en las discusiones filosóficas).

en física aceptaron cierta forma de materialismo pero negaron el atomismo; en lógica eran empiristas, pero asignaron un papel más importante a la razón en el desarrollo del conocimiento.

La filosofía proseguía fuera de las grandes escuelas. Pirrón de Elide (h. 365-h. 270) adoptó un escepticismo extremo, manteniendo que nuestros sentidos no son fiables, que deberíamos no comprometernos en ningún juicio, y que sobrevendrá la tranquilidad de espíritu de esa práctica. Quizá Pirrón estaba influenciado por la ascética india con la que se encontró como miembro de la expedición de Alejandro al este. A su vez tuvo influencia sobre el escepticismo académico de Arcesilao. La secta cirenaica, fundada por Aristipo (h. 430-h. 350) tenía también cierta inclinación escéptica: «se abstenían de la física, porque su materia temática era evidentemente incognoscible; pero estudiaban lógica a causa de su utilidad». Su doctrina principal, sin embargo, era ética: mantenían un hedonismo radical, de acuerdo con el cual el placer del cuerpo era el mayor de los bienes. Las afinidades entre Aristipo y Epicuro se pusieron de relieve con frecuencia.

Aristipo era discípulo de Sócrates. También lo fue Euclides de Mégara (h. 435-h. 365). Euclides y sus seguidores, de los cuales el más eminente fue Estilpón (m. h. 300) fueron muy celebrados en su día. Tenían puntos de vista éticos y sobre varios temas lógicos, pero se sabe poco de ellos. Aliado a los megarenses estaba un grupo llamado los dialécticos, cuyo interés se centraba



DIOGENES EN SU TONEL, como está representado en una gema grabada de la época romana. La historia de que el filósofo cínico (414-323 a. C.) vivía en un tonel refleja la forma de vida ascética que él y sus seguidores preferían. Aparece con el bastón y el perro de mendigo, discutiendo con un discípulo que tiene un rollo.

en las paradojas lógicas. Diodoro Crono (m. h. 284), el líder de los dialécticos, tuvo una importancia que sólo podemos discernir oscuramente.

Antístenes (h. 450-h. 350) fue otro discípulo de Sócrates. El y su seguidor Diógenes de Sinope (m. 323) fueron los fundadores de la escuela cínica. El cinismo era una forma de vida más que una teoría filosófica. Los cínicos proclamaban la importancia suprema de la libertad individual y de la autosuficiencia; predicaban la vida «natural» y rechazaban con desprecio los usos y convenciones sociales, no estimando la riqueza, la posición o la reputación. También pretendían despreciar el placer («preferiría volverme loco a disfrutar», dijo Antístenes). Su ostentoso ascetismo era un espectáculo común, admirado o ridiculizado de acuerdo con el gusto del espectador.

Arcesilao y Carnéades no escribieron nada, pero sus pensamientos fueron registrados por sus discípulos. Epicuro escribió muchísimo, y lo mismo hicieron los viejos estoicos. De esa inmensa producción sólo sobrevive un poco. Epicuro ha llegado en las mejores condiciones: tres ensayos introductorios, en forma de cartas, se conservan, se han recuperado fragmentos sustanciales en las ruinas de Herculano y además tenemos a Lucrecio. Para la vieja *Stoa* y la Nueva Academia nos vemos obligados a confiar casi por completo en fuentes de segunda mano (acotaciones, paráfrasis y alusiones de escritores posteriores). Gran parte del testimonio viene de testigos hostiles o tendenciosos. La dificultad de evaluar tales informes exacerba el problema de reunir un sistema coherente de pruebas dispersas y fragmentarias.

Etica

La filosofía estaba tradicionalmente dividida en tres partes: lógica, física y ética. La ética helenística, como la ética de Aristóteles, gira hacia el concepto de *eudaimonía* (bienestar, prosperidad, florecimiento). La tarea de los éticos es analizar el bienestar humano y determinar las condiciones bajo las cuales se puede alcanzar. Había en cierta medida acuerdo entre las escuelas al nivel más general. De acuerdo con Epicuro, deberíamos «referir toda elección o rechazo a la salud corporal y la tranquilidad del alma, puesto que es la meta de la vida feliz». La tranquilidad o *ataraxía* («estado de no turbación») había sido igualmente exaltada en la vieja Academia de Jenócrates, y había de convertirse en el caballo de batalla de los escépticos de Pirrón. También los estoicos coincidían con este ideal; porque «expulsan de la humanidad todas las pasiones por las que la mente es conturbada: el deseo y el placer, el temor y el pesar».

Para conseguir la tranquilidad y calmar lo que Epicuro llama «la tempestad del alma», sólo necesitamos utilizar el pensamiento. Es una asunción implícita en el epicureísmo que los temores se disiparán una vez que las creencias sobre las que se basan se muestren como falsas por medio de la filosofía. Crisipo sostuvo explícitamente que las pasiones eran en sí mismas creencias de un tipo especial, y por tanto sujetas al control racional. Esta racionalización optimisma

no es menos extraña a la filosofía de Aristóteles que el quietismo ético al que contribuye.

Este quietismo está representado a veces como un no compromiso con la vida política y social, y es interpretado como reacción contra el mundo tumultuoso y turbado de la Grecia helenística. La interpretación no es plausible: la vida en la Grecia helenística no era más tumultuosa, no estaba más a merced de la fortuna voluble o de los adversarios malignos de lo que había estado en una era anterior. Tampoco la *ataraxía* implica un retiro hacia uno mismo o un individualismo obsesivo. Epicuro abjuró de la vida política («Debes liberarte a ti mismo de la prisión de la política y de la esfera cotidiana»), pero situó la felicidad en la amistad y la sociedad. Y un epicúreo «tratará a un rey cuando sea oportuno». Los estoicos valoraban la vida social, y preconizaban el compromiso político. De acuerdo con Crisipo, un hombre sabio «asumirá de buen grado un reino y hará dinero con ello. Y si no puede ser rey él mismo, vivirá con un rey y acompañará a un rey a la guerra». La *ataraxía* no había de lograrse esquivando al mundo.

Dentro de esta gran área de entendimiento, la ética estoica y la epicúrea son normalmente presentadas como antitéticas: si ambas sectas buscaban la satisfacción, la buscaban en direcciones contrarias. Para Epicuro la dirección venía determinada por la naturaleza:

> No necesitas más que poseer percepción y estar hecho de carne, y verás que el placer es bueno.
>
> Te convoco [escribió a Anaxarco] a continuos placeres, y no a virtudes que están vacías y son vanas y que mantienen expectativas turbadoras de recompensas.
>
> Decimos que el placer es el principio y el fin de una vida feliz; porque reconocemos que es un bien primario e innato, y a partir de él iniciamos toda elección y todo rechazo, y a él volvemos, juzgando cada cosa buena por el patrón de ese sentimiento.

En su propio tiempo de vida Epicuro era vilipendiado como un sibarita crudo e iletrado. Pero aunque mantuvo que «el principio y la raíz de todo lo bueno es el placer del estómago», su hedonismo no es una excusa para la indulgencia sensual. En primer lugar, los placeres epicúreos están seleccionados racionalmente, y el epicúreo es conocedor de que las delicias de hoy serán contrarrestadas por las miserias del mañana. Es por lo que «a veces pasamos por encima de muchos placeres cuando una incomodidad mayor sigue para nosotros como resultado de ellos». De hecho, el cálculo revela que «la vida agradable no es producida por una serie de borracheras y orgías, ni por el disfrute de muchachos y mujeres, ni por el pescado y otros artículos de una comida cara, sino por el sobrio razonar». En segundo lugar, Epicuro tiene una idea peculiar de la naturaleza del placer. «Cuando decimos que el placer es la meta, queremos decir... no tener dolores en el cuerpo ni turbaciones en el alma.» El placer es concebido negativamente, como ausencia de dolor, y «el límite a la magnitud de los placeres es la supresión de todo lo que nos hace daño». Así los placeres de un sensualista son inferiores a los de un razonador sobrio: los placeres

del sensualista van seguidos de dolor, y en cualquier caso el sensualista nunca puede conseguir más que esa liberación total del dolor que está igualmente dentro de la aspiración del razonador. «El verdadero placer es un negocio serio», como dijo el estoico Séneca.

Un hedonista epicúreo es tan virtuoso como sobrio. Porque «no es posible vivir con placer sin vivir sensiblemente y noblemente y justamente». «Un hombre justo», por ejemplo, «es menos turbado pero un hombre injusto está cargado de turbaciones», porque «hasta el momento de su muerte no se sabe si no será descubierto». La invitación de Epicuro a Anaxarco era falsa: un epicúreo perseguirá la virtud, y «se revelará en el placer corporal, con una dieta de pan y agua».

La naturaleza llevó a Epicuro al placer, y a los estoicos a la virtud. Según la vieja *Stoa*, «la meta es vivir de acuerdo con la naturaleza, que es lo mismo que vivir de acuerdo con la virtud, puesto que es a la virtud donde nos lleva la naturaleza». Pero el camino por el que nos lleva la naturaleza es largo y difícil de seguir.

Primero somos conducidos hasta nosotros mismos. Crisipo insiste en que «la primera cosa congénita en todos los animales es su propia constitución y el conocimiento de la misma». Pero un egocentrismo inicial se desarrolla de manera natural hacia el altruismo: como dijo un escritor posterior, «el hombre» es un animal social y requiere a otros. Es por lo que vivimos en ciudades; porque cada hombre es parte de la ciudad. De nuevo, hacemos amigos fácilmente...» Así llegamos a hacer lo que es «apropiado» para nosotros (*kathekon*). «Un acto apropiado es el que, siendo coherente con la forma de vida del agente, puede ser defendido razonablemente.» La referencia a la razón no es casual: se puede decir que «los actos apropiados son los que selecciona la razón; por ejemplo, honrar a los padres, hermanos, país; armonizar con los amigos».

Llevar a cabo actos apropiados es signo de progreso, pero no es una marca de éxito. De acuerdo con Crisipo, «un hombre que progresa hasta la cima lleva a cabo todos los actos apropiados sin omitir ninguno; pero su vida aun así no es floreciente». Porque no ha conseguido la virtud, y «una vida floreciente sólo se encuentra cuando la vida concuerda con la virtud». Las virtudes son estados o disposiciones mentales; desde luego, hay estados cognitivos. Las virtudes «perfectas» (esto es, las cuatro virtudes «primarias», el sentido común, la justicia, el valor y la templanza, junto con las virtudes subordinadas a ellas) son formas de conocimiento y «se componen de teoremas». Un acto apropiado, cuando es llevado a cabo virtuosamente, es perfecto; y los actos perfectos son «éxitos» (*katorthómata*). La buena vida, según los estoicos, es una secuencia de éxitos, de actos apropiados ejecutados virtuosamente, de actos conformes con la naturaleza ejecutados con pleno conocimiento de su conformidad.

La ética estoica forma un sistema rico y complejo. A veces se desacredita su carácter paradójico y torvo. Los mismos estoicos concedían que era paradójico, y se gozaban haciendo notar que «todas las equivocaciones son malas por igual» o que «sólo un hombre sabio es rico». Pero al observarlas se descubre

que las paradojas son más verbales que reales. En cuanto a su carácter torvo desde luego los estoicos niegan que el placer sea una cosa buena: pero dan la bienvenida a lo que llaman alegría: «dicen que la alegría es lo contrario del placer, puesto que es júbilo racional». De hecho, se nos dice que a un estoico le gustarán los caballos y la caza, que irá a fiestas, que se enamorará de hermosos jóvenes; y «¿qué adorno» —preguntan los estoicos— «puede disfrutar una casa comparable al compañerismo de un hombre y de su mujer?». Un estoico no se priva de los placeres de la vida: puede disfrutar de todos ellos siempre que lo haga virtuosamente.

Tampoco es la máxima estoica de que «sólo la virtud es buena» una confesión de severidad moral. Su fuerza se muestra especialmente clara en relación con la idea estoica de los «indiferentes» o cosas que no son ni buenas ni malas. «De los indiferentes dicen que algunos son promovidos, otros rebajados, otros ni promovidos ni rebajados.» Se dice que las cosas son promovidas «no porque contribuyan y trabajen para el bienestar sino porque las preferiríamos a las que son rebajadas». Así la salud es promovida, porque sencillamente la preferiríamos a la enfermedad; pero la salud no es buena, porque «lo que puede ser usado tanto bien como mal no es bueno ni malo, y todos los insensatos utilizan la riqueza y la salud y la fuerza corporal mal». La salud no es buena en sí misma; pero la salud bien utilizada es buena: la salud —y cualquier otra cosa— es ventajosa sólo cuando «participa de la virtud» o es utilizada sabiamente. Es en este sentido en el que la virtud es el único bien.

Hay diferencias, tanto teóricas como prácticas, entre los epicúreos y los estoicos en cuanto a la ética. Pero la imagen popular del sibarita epicúreo enfrentado al puritano estoico es una caricatura: para un observador exterior habría en verdad poca diferencia entre miembros de las dos sectas.

Física

La física está subordinada a la ética. Según Crisipo, «el estudio de la naturaleza debe ser emprendido sin otro fin que el discriminar las cosas buenas de las malas». Epicuro afirmó que «primero hay que darse cuenta de que el conocimiento de las materias celestiales, como otras ramas de estudio, no tiene otra meta que la tranquilidad y la firme convicción»; y «si no nos molestaran nuestros recelos sobre los fenómenos celestes y la muerte... y nuestro fracaso a la hora de entender los límites de los dolores y los deseos, no necesitaríamos la ciencia de la naturaleza en lo sucesivo».

El primer teorema de la física epicúrea mantiene que «la naturaleza de las cosas consiste en cuerpos y vacío». Epicuro recomienda el teorema manifestando que «la percepción en sí misma testifica universalmente que hay cuerpos... y si el lugar, que llamamos vacío, o espacio o sustancia intangible, no existiera, entonces los cuerpos no tendrían donde estar y nada por donde moverse». Los cuerpos pueden ser compuestos o simples. Los cuerpos simples son

átomos: indivisibles, inmutables, microscópicos; innumerables y errantes por el espacio infinito; poseen tamaño, forma, peso, movilidad, pero están desprovistos de color, gusto, olor, y similares. Los átomos en movimiento a veces colisionan. Cuando el gancho de un átomo consigue atrapar los ojos de otro, se forman cuerpos macroscópicos: los que habitan el mundo, ovejas, caballos, carros, y las almas de los hombres, son cúmulos de átomos, determinándose sus formas y cualidades sensibles por sus estructuras corpusculares. El atomismo es enteramente mecánico. Todo se explica por las leyes del movimiento atómico. Lucrecio nos previene que «evitemos el error de pensar que los brillantes globos de los ojos se hicieron para que pudiéramos ver», o que cualquier fenómeno natural sea susceptible de explicarse teleológicamente en términos de metas o propósitos.

El atomismo tiene dos implicaciones profundas. En primer lugar, los cuerpos celestes no son inteligencias divinas; según Epicuro, «puesto que son conglomerados de fuego, no deberíamos suponer que poseen felicidad y prosiguen su curso voluntariamente». Desde luego hay dioses en el universo epicúreo, seres admirables que llevan una vida de tranquilidad lejos, en el espacio intergaláctico. Pero esos dioses no deben ser temidos. «Lo que es feliz e indestructible ni se turba a sí mismo ni turba a otros. Y por tanto no se mueve ni por la cólera ni por la gratitud.» Así los estruendos celestes por los que tiemblan los supersticiosos son acontecimientos puramente materiales, y los dioses reales no tienen el más mínimo interés por la vida en la tierra.

En segundo lugar, «los que dicen que el alma es incorpórea están locos; porque si lo fuera no podría actuar ni se podría actuar sobre ella; pero de hecho estas dos propiedades pertenecen claramente al alma, según la observación». El alma es un cuerpo dentro del cuerpo, «compuesto de finas partículas esparcidas por toda la estructura, muy parecidas al viento con una mezcla de calor». Así «cuando el conjunto de la estructura se disuelve, el alma se dispersa y no mantiene en adelante sus poderes». De ello se deduce que «la muerte no es nada para nosotros; porque lo que se disuelve no tiene percepción, y lo que no tiene percepción no es nada para nosotros». Es absurdo temer al tiempo tras la muerte como lo sería temer al tiempo antes del nacimiento. Lucrecio lo describe vivamente:

> Igual que en el pasado no sentíamos inquietud cuando los cartagineses se alzaban por todas partes creando conflictos y todo era sacudido por el tumulto temible de la guerra... así cuando ya no existamos, cuando se hayan separado el cuerpo y el alma que nos componen, entonces nada nos podrá ocurrir, a nosotros que entonces ya no existiremos; nada agitará nuestros sentidos, aunque la tierra se mezcle con el mar y el mar con el cielo.

La física auténtica dispersa tanto los más burdos temores al infierno como la inquietud más sofisticada que surge de la anticipación de la no existencia futura.

Si no tememos a los dioses ni a la muerte, ¿no podremos todavía ser turbados por el dolor y la desolación de los deseos frustrados? La física epicúrea incluye el análisis psicológico del deseo humano. «Entre los deseos, algunos

son naturales, otros vacíos; y de los deseos naturales, algunos son necesarios, otros sólo naturales.» Lo deseos no naturales, como el de ser honrado o conmemorado, «dependen sólo de una opinión vacía» y desaparecen una vez que se ve que la opinión es falsa. De la misma manera, «los deseos naturales que no proporcionan dolor si no son satisfechos [un deseo de rosbif, digamos, o de clarete]... dependen de una opinión vacía». Sigue habiendo deseos naturales y necesarios, como el deseo de comida o de bebida. Estos deseos no pueden ser eliminados, porque las opiniones sobre las que descansan son verdaderas; aun así también son fácilmente satisfechos. En cuanto al dolor, Epicuro es brusco: «Todo dolor debe ser despreciado; porque los dolores que atacan agudamente permanecen brevemente y los que se sufren en la carne son sordos.» Más aún, el dolor va equilibrado por el placer. El mismo Epicuro, muriendo de estangurria y disentería, escribió «en este día feliz» a su amigo Idomeneo que todas sus agonías estaban «equilibradas por la alegría de mi alma cuando recuerdo las conversaciones que hemos tenido juntos».

La física proporciona la tranquilidad probando que nuestros temores no tienen fundamento. Para conseguir este fin, Epicuro cree que debe establecer las verdades fundamentales del atomismo. Pero no cree que sea necesario proporcionar explicaciones detalladas de los fenómenos naturales; la «investigación de los amaneceres y los atardeceres y los solsticios y los eclipses no contribuye a la felicidad». Desde luego, este conocimiento es inalcanzable: en el caso del primer principio físico, «hay sólo una explicación que armoniza con los fenómenos, pero no es así en los asuntos celestiales: admiten más de una explicación de su acontecer y más de una descripción de su naturaleza que armonice con la percepción». El escepticismo de Epicuro es de aficionado, y la verdad es que no le preocupa saber. «Si reconocemos que un acontecimiento puede ocurrir por varias razones, estaremos tan tranquilos como si supiéramos que ocurría precisamente de *esa* manera.» En el fondo sólo una cosa importa: «dejemos sólo que la superstición se quede fuera».

Los estoicos, como los epicúreos, eran desdeñosos con las teorías científicas concretas, pero les preocupaban intensamente los cimientos de la física. «Sostienen que los primeros principios de las cosas son dos: lo que actúa, y sobre lo que se actúa. Aquello sobre lo que se actúa es sustancia sin cualidades, que es la materia; lo que actúa es la razón sobre la materia, que es dios.» Desde que «Zenón pensó que nada podía en modo alguno ser causado por nada incorpóreo», el principio activo es material en sí mismo, y el universo estoico es tan completamente corpóreo como el epicúreo. Pero los estoicos no admiten el espacio vacío en el mundo, y no suponen que la materia se compone de grupos de átomos. Más bien el mundo sería una masa continua de relleno, sin espacios e infinitamente divisible; es una mezcla de los dos principios, «cuyas mezclas» según Crisipo «se continúan sin cesar... y no ocurren por circunlocación o yuxtaposición».

El principio activo, algunas veces caracterizado como fuego o «hálito», forma el mundo, creando primero los cuatro elementos, fuego, aire, agua y

tierra, y luego formando las estructuras del cosmos. El Universo «está gobernado por la razón y la providencia», porque el principio activo «es una cosa viva, inmortal, racional, perfecta en la felicidad, que no admite el mal, proveedor del mundo y de las cosas del mundo»; y es llamado Zeus y Hera y Atenea y similares. El mundo no es una máquina, que no piensa y no tiene propósitos: está imbuido de inteligencia, y cualquier explicación de su funcionamiento debe ser ante todo teleológica.

Somos pequeñas partes del animal cósmico, con un sitio propio en su economía natural. Como las almas epicúreas, las almas estoicas son corpóreas. Son fragmentos del principio activo, y un escritor posterior explica que el alma «no está contenida en el cuerpo como en una vasija —como un líquido en un tonel— sino que está difusa y mezclada maravillosamente en todo el conjunto, de manera que ni siquiera la parte más pequeña del mismo carece de una parte de cada elemento constituyente». Crisipo está de acuerdo con Epicuro en que el alma no sobrevive a la disolución del cuerpo, pero puede ofrecernos una especie de inmortalidad espasmódica: «tras nuestra muerte, en un cierto período de tiempo volveremos a ser de nuevo en el estado en que somos ahora.» Porque el cosmos disfruta de una historia cíclica. A intervalos fijos, el mundo es consumido por el fuego: tras la conflagración, un mundo nuevo, exactamente igual que su predecesor, se forma, él mismo destinado a la destrucción por el fuego. Cada mundo nos contiene a nosotros: viviremos de nuevo, a menudo infinitamente. Y ya hemos disfrutado de muchas vidas infinitamente, cada una de ellas idéntica en su biografía.

Pero el lugar del hombre en el mundo es en un aspecto problemático, tanto para Crisipo como para Epicuro. Porque los hombres pueden actuar libremente, y la libre acción no se contiene fácilmente en un universo gobernado por reglas.

El mundo de Epicuro, aunque mecánico, no estaba determinado por la necesidad férrea. Algunas veces los átomos se desviaban de su trayectoria normal durante el tiempo de un minuto: y la desviación, o giro, no tiene causa. «Si los átomos no se desvían y por ello producen una especie de principio de movimiento que rompe con los límites del destino de manera que la causa no sigue a la causa interminablemente, ¿cuál es la fuente de la voluntad libre que poseen las cosas vivas en todo el mundo?» La libertad implica la ausencia de necesidad externa, y los desvíos postulados aseguran que la necesidad no es ubicua. Las acciones libres están determinadas por la voluntad del agente. Y la voluntad, gracias a una desviación sin causa en los átomos del alma, no depende totalmente de los acontecimientos externos.

Los estoicos no pensaron mucho en ese invento para mantener la voluntad libre: «no permiten que Epicuro desvíe sus átomos un ápice, porque para ello introduce un movimiento sin causa». Crisipo insistió en que «puesto que la naturaleza universal se extiende a todo, será necesario que todo lo que ocurra esté de acuerdo con la naturaleza y con su principio racional, en su orden debido e ineluctablemente». El Destino es el nombre que los estoicos dan a la

cadena de causas y efectos que mantiene unido al universo: «todo ocurre de acuerdo con el destino.»

La Academia escéptica lanzó un ataque importante contra las posiciones estoicas. Uno de sus argumentos —el «argumento perezoso», probablemente formulado por Arcesilao— es como sigue: «Si te está destinado recuperarte de esta enfermedad, te recuperarás llames o no a un médico; pero una cosa u otra está predestinada: por tanto es inútil llamar a un médico.» Carnéades creó una línea distinta de pensamiento: «Si todo se produce por causas antecedentes, todo se produce en una trama o red de interconexiones naturales; si es así, la necesidad es causa de todo; si ello es cierto, nada depende de nuestro poder.»

El debate entre la Academia y la *Stoa* fue largo e intrincado. Crisipo replicó sutilmente al argumento perezoso, pero su maniobra más interesante dependía de una distinción entre diversos tipos de causa. «Algunas causas son perfectas y principales, otras auxiliares e inmediatas. Así, cuando decimos que todo ocurre por el destino en virtud de causas antecedentes, deseamos que se nos entienda que nos referimos a causas no perfectas y principales sino auxiliares e inmediatas.» Un ejemplo aclarará este punto. Un hombre sitúa un cilindro sobre una superficie plana, y lo empuja: rueda. «Igual que el hombre que empujó el cilindro dio inicio a su movimiento pero no lo hizo para que rodara, de la misma forma un objeto que está ante nosotros nos impresionará y como fuera sellará su forma en nuestra mente, pero estará en nuestra mente el asentimiento; y, como dijimos en el caso del cilindro, el asentimiento, aunque forzado exteriormente, se moverá en lo sucesivo por su propia fuerza y naturaleza.» La causa antecedente —el empujón del hombre— hace que el cilindro se mueva; pero no determina que el cilindro ruede y no se deslice. Que el cilindro ruede se debe a su propia naturaleza, no a circunstancias externas. Similarmente, Crisipo afirma, la causa antecedente —la impresión de un objeto externo— hace que la mente se mueva; pero no determina la dirección del movimiento. Que la mente asienta o disienta de la impresión es debido a su propia naturaleza: es algo dentro de nuestro poder.

Esta ingeniosa comparación no acabó con el debate. Los sucesores de Crisipo elaboraron una clasificación de las causas, y el intento de reconciliar la libertad con el fatalismo fue ejercido por la *Stoa* a lo largo de toda su historia. Tuviera o no éxito el intento, inspiró el más sutil análisis del concepto de causalidad en toda la historia de la filosofía.

Lógica

La física sólo socorrerá a la ética si está basada en conocimientos firmes. Aquí es donde entra la parte lógica de la filosofía; porque, de acuerdo con los estoicos, «todo se discierne por medio del estudio lógico, tanto lo que entra dentro del campo de la física como lo que entra dentro del campo de la ética». Ahora

las cosas son o «evidentes» u «oscuras». Si son evidentes son aprehendidas «inmediatamente» o «directamente»; si son oscuras, son aprehendidas indirectamente y por mediación de otras cosas. Así la lógica tendrá dos aspectos principales: proporcionará un «criterio de verdad», como lo llamaron los filósofos helenísticos, por medio del cual juzgaremos lo que es evidente; y ofrecerá una teoría de la inferencia, por medio de la cual podemos alcanzar el conocimiento de lo oscuro.

La teoría estoica de la inferencia —lógica estoica en el sentido estrecho del término— descansa sobre una detallada teoría del lenguaje. Empieza con la concepción de un *axioma* o proposición, «algo que en sí mismo deniega o afirma algo; por ejemplo, «es de día», o «Dion está andando». Las proposiciones son simples o no simples, siendo las no simples «las que consisten en una proposición repetida o en varias proposiciones» unidas por una partícula de relación. (La teoría estoica se concentró en tres nexos: «si», «y», «o».) Un argumento es «un sistema de premisas y una conclusión», en el que las premisas y la conclusión son proposiciones, simples o complejas.

Como Aristóteles, los estoicos reconocieron que el campo de acción de un lógico está más en la forma de los argumentos que en interferencias particulares; y como Aristóteles consiguieron la generalidad que este campo de acción requiere por medio del uso de esquemas. De nuevo como Aristóteles, los estoicos eran sistemáticos: «hay ciertos argumentos que no son demostrables (porque no necesitan serlo)».» Crisipo hace una lista de cinco de éstos, otros incluyen otros distintos; y cada argumento está construido por medio de éstos. Los cinco «indemostrables» representan en el sistema estoico el papel que en la silogística aristotélica representan los silogismos «perfectos»: son básicos, y otras formas argumentales derivan de ellos.

En cuanto a su contenido, la lógica estoica es muy distinta de la peripatética. Corresponde *grosso modo* con lo que los lógicos modernos llaman lógica proposicional o sentencial. Los cimientos del sistema de Crisipo consisten en los siguientes esquemas argumentales, los cinco indemostrables: (I) Si 1, entonces 2; pero 1: por tanto, 2. (II) Si 1, entonces 2; pero no 2: por tanto, no 1. (III) Ni 1 ni 2; pero 1: por tanto, no 2. (IV) O 1 o 2; pero 1: por tanto, no 2. (V) O 1 o 2; pero no 1: por tanto, 2. La lógica que Crisipo levantó sobre esta modesta base era poderosa y sofisticada.

La lógica está al servicio del conocimiento, y su servicio consiste en proporcionar y ratificar pruebas. No todos los argumentos son pruebas. Más bien, «una prueba es un argumento que, por medio de premisas aceptadas, revela por deducción una conclusión oscura». La noción de «revelación» —de descubrir o explicar— es crucial para el concepto estrechamente relacionado de «signo». El mundo está lleno de signos —las nubes significan futura lluvia, las cicatrices son signos de heridas pasadas— y los signos son expresados apropiadamente por medio de proposiciones condicionales; así, un signo fue descrito en sentido amplio como «una proposición antecedente en un condicional evidente que revela lo consecuente». Considérese, entonces, un ejemplo típico de

prueba: «si el sudor atraviesa la piel, la piel tiene poros imperceptibles; pero el sudor atraviesa la piel: por tanto la piel tiene poros imperceptibles.» El argumento tiene la forma del primer indemostrable; sus dos premisas son verdaderas o «aceptadas»; su premisa condicional expresa el hecho de que la transpiración es un signo de perforación; su conclusión es «oscura» (no se pueden inspeccionar directamente los poros). Así en virtud de la inferencia pasamos de hechos evidentes al conocimiento de lo que es oscuro.

«Mucha gente cree que si los dioses estudiasen lógica sería la lógica de Crisipo.» Los epicúreos disentían: así, «rechazan la dialéctica por redundante» y preferían llamar a la tercera parte de la filosofía «canónica» o teoría del juicio. Pero aún necesitaban alguna manera de cómo podríamos llegar a conocer hechos «oscuros». Los últimos epicúreos, cuyos argumentos se conservan en el tratado de Filodemo *Sobre los signos*, pusieron en tela de juicio la teoría estoica de los signos y la sustituyeron por una explicación propia. El mismo Epicuro no habló de prueba y signos sino de «confirmación» o «no confirmación»: «si los juicios no son conformes o son disconformes, aparece la falsedad; si son conformes o no disconformes, la verdad.» Un autor posterior ilustra este concepto: «cuando Platón se acerca desde lejos, conjeturo y juzgo a causa de la distancia que es Platón; después de haberse acercado y de que se haya reducido la distancia, se comprueba y confirma por evidencia directa que es Platón.» Las ideas de conformidad y disconformidad son relativamente sencillas, pero la no-conformidad y la no-disconformidad provocan problemas: puede que estos problemas hayan incitado a los sucesores de Epicuro a desarrollar su propia teoría de los signos.

¿Qué podemos decir del «criterio de verdad» por el que juzgamos lo que es «evidente»? En general, «los viejos filósofos dicen que hay dos tipos de cosas evidentes, las que discernimos por uno de los sentidos... y las que chocan a la mente con una impresión primaria y no demostrable». De acuerdo con Epicuro, todos los objetos emiten constantemente efluvios de varios tipos. Cuando los efluvios chocan con una parte adecuada de un cuerpo sensitivo —los oídos o la nariz, digamos— se percibe el objeto que los emana. Los efluvios que afectan a los ojos y provocan que sea visto el objeto que los emana son *simulacra* o réplicas, finas pieles que preservan los contornos del objeto a medida que se aceleran por el espacio. El pensamiento es análogo: Lucrecio establece que «la mente es movida por réplicas de leones y de cualquier otra cosa que aprehende de la mismísima manera que los ojos, excepto que percibe réplicas más ligeras».

Estos efluvios nos proporcionan los conceptos que empleamos y forman la base de nuestro conocimiento. Más aún, las impresiones que provocan sobre nosotros son de alguna manera infalibles: «cualquier impresión que aprehendamos directamente por medio de la mente o de los órganos sensitivos, ya sea de forma o de otras propiedades, es la forma del cuerpo completo... la falsedad y el error siempre dependen de una opinión suplementaria.»

Los estoicos coincidían en que nuestros recursos conceptuales y nuestro conocimiento se basan en impresiones directas de objetos externos. Diferían acerca de la física y la fisiología de la cognición. Pero la diferencia más importante con respecto a los epicúreos yace en su valoración de las impresiones mismas. Porque los estoicos mantenían que nuestro conocimiento descansa sobre un tipo especial de impresión. Estas «impresiones aprehensivas» fueron definidas como impresiones «que derivan de un objeto existente, señalado y sellado en la mente de conformidad con el objeto existente mismo, de una manera que no podría derivar de nada más que del objeto existente». Las impresiones de un loco pueden ser meras quimeras, que no derivan de ningún objeto existente; una impresión puede derivar de un objeto real y aún así no representarlo; una impresión puede representar un objeto correctamente, pero fallar al registrar su peculiar individualidad. Tampoco tal impresión es aprehensiva. «Porque requieren que las impresiones aprehensivas aprehendan sus objetos genuinamente e impriman exactamente todas sus características individuales.»

Las impresiones epicúreas son todas verdaderas: la falsedad sólo aparece cuando malinterpretamos nuestros datos. Los estoicos permiten que los datos mismos estén a menudo distorsionados: para evitar la falsedad debemos examinar y seleccionar. Pero ambas escuelas insistieron en que obtenemos el conocimiento a partir de nuestras impresiones, y ambas se enfrentaron al desafío de los escépticos de la Academia.

El dogma epicúreo parecía fácil de atacar: hay ilusiones perceptivas familiares, y los sentidos a veces proporcionan testimonios en conflicto: ¿cómo, entonces, pueden ser verdaderas todas las impresiones? Los epicúreos eran bien conscientes del fenómeno de la ilusión, para el cual ofrecieron explicaciones físicas. Lucrecio sabe que una torre cuadrada vista a distancia puede ser considerada redonda. Las réplicas que dejan la torre tienen ángulos, pero «a medida que viajan a través de un largo espacio de aire, el aire los erosiona con frecuentes colisiones» y se redondean. Aun así la torre no *parece* redonda: «las estructuras de piedra parecen haber pasado por un torno, pero *no* se presentan como piedras cercanas a lo genuinamente redondo, sino que parecen ser, como si lo fueran, semejanzas superficiales de ellas.» De nuevo, «Timágoras el epicúreo negó que cuando se oprimía el ojo le pareciese *ver* dos llamitas en la lámpara: la falsedad pertenece a la opinión, no a los ojos». La atención cuidadosa hacia el contenido exacto de nuestras impresiones mostrará que las ilusiones se deben a una mala interpretación de la mente, no a una equivocación del ojo.

En cuanto a las percepciones conflictivas, todas son verdaderas, pero verdaderas sólo en cuanto a una parte del objeto percibido. «Puesto que todo es mixto y compuesto, y que las cosas diferentes encajan naturalmente con gente diferente... la gente tropieza sólo con aquellas partes con las que sus sentidos pueden medirse.» El agua me parece fría, y a ti tibia. Ambos tenemos razón, al menos en parte; porque el agua contiene elementos fríos y elementos ca-

lientes, y los primeros me afectan a mí y los últimos a ti. La percepción no yerra.

La defensa epicúrea de las impresiones no fue sólo quijotismo. Epicuro afirmó que «si rechazas completamente cualquier percepción... confundirás tus percepciones remanentes también con esa creencia vacía, con lo que rechazarás todos los criterios». Si falla cualquier percepción, fallan todas y se pierde el conocimiento. Los académicos no estaban satisfechos, pero les interesaban los estoicos más que los epicúreos.

El centro de la disputa era la cláusula final de la definición estoica de la impresión aprehensiva: la impresión debe ser «de un tipo que no pueda derivar de ningún otro objeto existente».

Hay cuatro puntos que implican que no hay nada que pueda ser conocido o aprehendido... Primero, algunas impresiones son falsas; segundo, no pueden ser aprehendidas; tercero, si no hay diferencia entre dos impresiones no puede ser que una de ellas pueda ser aprehendida y la otra no; cuarto, para cada impresión verdadera derivada de los sentidos hay otra impresión adyacente que no difiere de ella en absoluto y que no puede ser aprehendida.

Si Crisipo pretende poseer una impresión verdadera, los académicos le ofrecerán otra impresión que es falsa pero que Crisipo no puede distinguir de la impresión que pretende ser cierta. De ahí que su impresión no sea aprehensiva; porque podría haber derivado de otra cosa, a saber del objeto del que deriva la falsa impresión indistinguible. Los académicos presentaron pares de huevos, gemelos idénticos, manzanas reales y de cera, intentando fundamentar su pretensión de que para cada impresión verdadera había una falsa impresión adyacente indistinguible de ella. Los estoicos hicieron maniobras defensivas. Alegaron distinciones donde la Academia no veía ninguna, añadieron una cláusula extra a su definición de la impresión aprehensiva.

Más aún: llevaron la batalla al campo académico. Sin creencia, la vida es imposible; porque perdemos todo motivo para la acción. Los epicúreos llegaron al mismo punto. De acuerdo con Lucrecio, «la vida misma se arruina inmediatamente si no estás dispuesto a creer en tus sentidos, y a evitar precipicios».

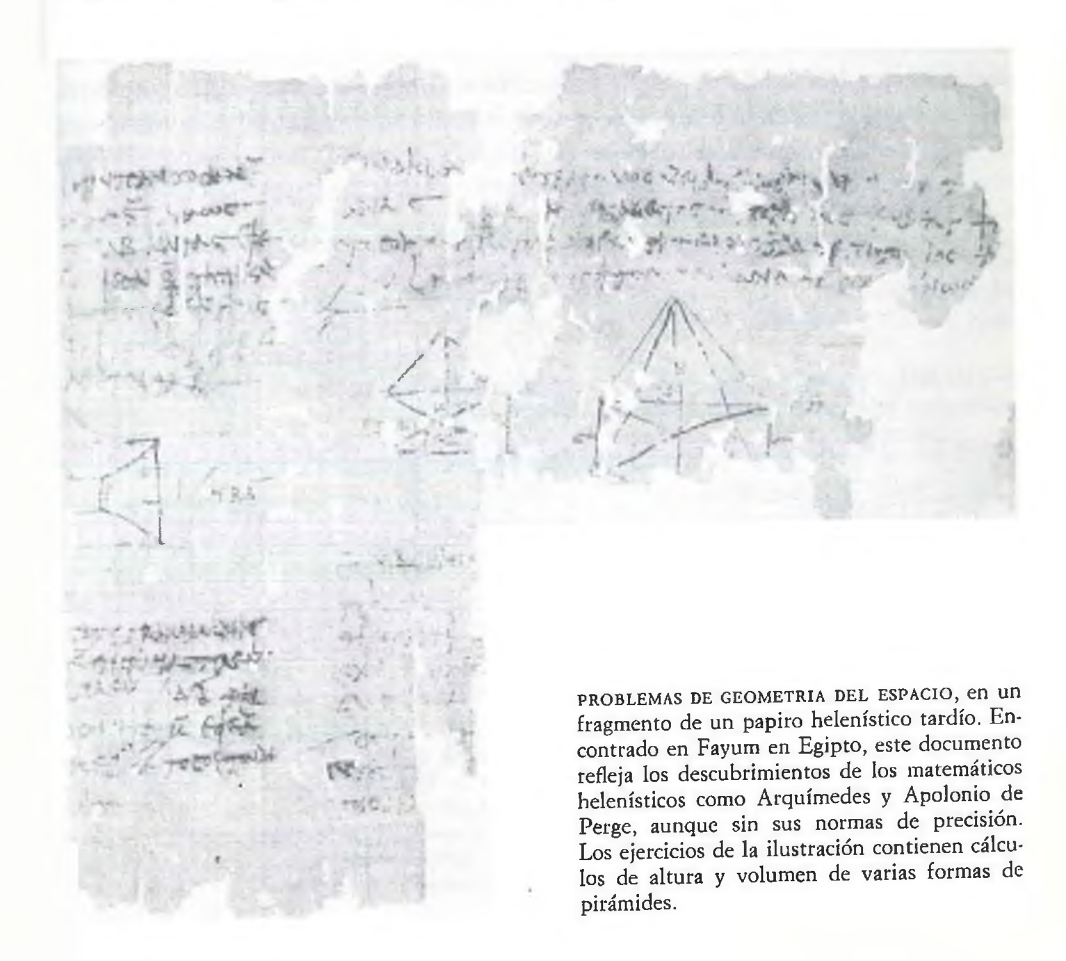
Ciencia

Incluso aunque el escepticismo no subvierta la vida, ¿subvertirá probablemente a la ciencia? El período helenístico fue la edad dorada de la ciencia griega, y es natural preguntarse si los científicos tuvieron en cuenta las preocupaciones y perplejidades de sus contemporáneos filosóficos.

Los *Elementos* de Euclides son quizá el producto más celebrado del período. Euclides (fl. h. 300) «compuso sus *Elementos* sistematizando gran parte de la obra de Eudoxo y completando mucho la de Teeteto, presentando en forma demostrativa irrefutable proposiciones que habían sido probadas con cierta ligereza por sus predecesores». El éxito de Euclides está más en la forma que en el contenido: insistió en presentar rigurosa y sistemáticamente los teore-

mas matemáticos. Arquímedes de Siracusa (287-212) y Apolonio de Perge (fl. h. 200) abrieron nuevos campos al conocimiento matemático. «Sus contemporáneos llamaron a Apolonio gran geómetra a causa de los notables rasgos de los teoremas sobre conos que demostró», y los eruditos modernos consideran su obra sobre secciones cónicas como una de las obras maestras de la geometría griega. El talento de Arquímedes era más universal: hizo trabajos originales en astronomía e ingeniería, así como en matemáticas. Dentro de las matemáticas destacó en geometría (calculó el valor aproximado de pi), en mecánica (desarrolló la estática e inventó la hidroestática), en aritmética (descubrió formas de cálculo con números muy grandes).

La astronomía es una ciencia matemática, y tanto Arquímedes como Apolonio eran astrónomos. A principios del siglo III Aristarco de Samos (fl. h. 275) «mantuvo la hipótesis de que las estrellas fijas y el sol permanecen inmóviles, y que la tierra se mueve en círculo alrededor del sol que permanece en el centro de su órbita». Pero las hipótesis innovadoras de Aristarco no fueron desarrolladas por sus sucesores, que volvieron, en parte por buenas razones científicas, a un modelo geocéntrico del universo. Apolonio fue el primero en diseñar



PROBLEMAS DE GEOMETRIA DEL ESPACIO, en un fragmento de un papiro helenístico tardío. Encontrado en Fayum en Egipto, este documento refleja los descubrimientos de los matemáticos helenísticos como Arquímedes y Apolonio de Perge, aunque sin sus normas de precisión. Los ejercicios de la ilustración contienen cálculos de altura y volumen de varias formas de pirámides.

un sistema de epiciclos y órbitas excéntricas: el sistema fue elaborado por Hiparco de Nicea (fl. h. 135), el segundo astrónomo del período, y alcanzó su cumbre de sofisticación en la obra de Tolomeo, unos tres siglos después. Hiparco fue también un astrónomo empírico: inventó o mejoró varios instrumentos ópticos; diseñó un mapa celeste; descubrió la precesión de los equinoccios. Junto a Hiparco el sabio Eratóstenes de Cirene (fl. h. 225) parece una figura menor («como era el segundo mejor en todas las ramas del saber... fue apodado Beta»). Pero merece una mención por su cálculo de la circunferencia de la tierra: su método era lógico, y su resultado fue asombrosamente exacto.

Eratóstenes había estudiado con Zenón y Arcesilao, y sin duda los científicos conocían o habían oído hablar de los filósofos. De la misma manera, algunos de los filósofos estaban al corriente de las especulaciones científicas; así, «Cleantes pensó que los griegos deberían procesar a Aristarco de Samos por impiedad, puesto que estableció que el hogar de la tierra se movía». Pero hay pocas pruebas de cualquier influencia o entendimiento interdisciplinarios. Los problemas de percepción tenían ocupados a los filósofos, y las dificultades de observación preocupaban a los astrónomos: los dos campos no se interferían. Los científicos discutían cuestiones de método, y los filósofos especulaban sobre las bases del conocimiento: los dos procesos se llevaban separadamente. Se ha pensado que la astrología relaciona la ciencia con la filosofía ya que los astrónomos pueden haber considerado su ciencia como una sirvienta de la astrología





ARTEFACTOS MECANICOS, descritos por Herón de Alejandría (siglo I d. C.) en su *Pneumatica* y su *Automatapoeica. (Izquierda.)* El vapor de una caldera de agua hirviendo es introducido en una esfera hueca cuyo único escape es a través de dos pequeños conductos en ángulo colocados en posiciones opuestas; el resultado es que la esfera gira. *(Derecha.)* Una libación automática. El calor de las llamas del altar introduce el aire caliente dentro del tanque de aceite contenido en la plataforma; el aceite a su vez se introduce por los tubos dentro de los cuerpos de las dos estatuas y chorrean desde los vasos que tienen en sus manos.

a la vez que el fatalismo de los estoicos probablemente les hizo someterse a esa ciencia oculta. Pero el vínculo es tenue. Se dice que Hiparco «mostró que estamos relacionados con las estrellas y que nuestras almas son una parte del cielo», pero la relación es vaga, y es improbable que los astrónomos helenísticos se anticiparan a la adicción a la astrología de Tolomeo. Más aún: hay pocas pruebas de cualquier interés por la astrología por parte de la vieja *Stoa*.

En verdad, a los filósofos no les preocupaban los arcanos matemáticos, y los científicos matemáticos ignoraban a la filosofía: estaban más interesados en las aplicaciones tecnológicas de sus estudios que en cualquier especulación teórica. Así los ingenieros como Ctesibio de Alejandría (fl. h. 270), Filón de Bizancio (fl. h. 200), Herón de Alejandría (fl. h. 60), y Arquímedes se divirtieron y entretuvieron a sus amos inventando nuevas máquinas: relojes de agua y muñecos mecánicos, bombas accionadas por fuego y juguetes de vapor, y muchas máquinas bélicas.

La astronomía helenística sólo tuvo rival en la medicina helenística, cuyos protagonistas fueron Herófilo de Calcedonia (fl. h. 270) y Erasístrato de Ceos (fl. h. 260). Ambos fueron médicos practicantes. Herófilo mostró interés por nuevas drogas, y también desarrolló una técnica de diagnóstico que se basaba en distinguir diferentes tipos de pulso. Ambos estaban interesados también en aspectos teóricos de la medicina. Herófilo fue el primer científico que descubrió la estructura y función del duodeno, órgano que aún se conoce con el nombre que Herófilo le dio. También examinó el cerebro. Erasístrato desarrolló una teoría fisiológica que se basaba en principios mecánicos. Las teorías tenían una base empírica:

Los reyes (de Egipto) entregaron criminales de la cárcel a Herófilo y Erasístrato y éstos los diseccionaron vivos: mientras aún respiraban observaron partes que la naturaleza escondía anteriormente, y examinaron su posición, color, forma, tamaño, ordenación, dureza, blandura, tersura, conexión...

Y no es cruel, como alega la mayoría de la gente, causar daño a hombres culpables —y además sólo a unos pocos— para buscar remedios para gente inocente de todas las edades.

Tales investigaciones sangrientas pueden parecernos muy alejadas del sillón contemplativo del filósofo. Pero la medicina griega mantuvo una larga asociación con la filosofía, y los intereses filosóficos de los escritores hipocráticos de los siglos V y IV fueron heredados por sus sucesores helenísticos. Los seguidores de Erasístrato decían de él «que estaba asociado a los filósofos peripatéticos», y su teoría fisiológica revela la influencia de Epicuro y de la *Stoa*. Escribió un libro *Sobre las causas* que parece haber tenido en principio un tono filosófico. También Herófilo se ejercitó en el concepto de causalidad: «arrojó duda sobre todas las causas con muchos argumentos poderosos», y llegó a una conclusión escéptica: «si hay o no causas es algo por naturaleza no desvelable, pero la opinión que mantengo es que yo estoy hecho de calor y frío, y llenado por la comida y la bebida.» Herófilo fue el primero de una larga serie de escépticos médicos que culminó en el siglo II d. C. en la figura de Sexto Empírico, físico y pirroniano.

Epílogo

A un cierto nivel los médicos conservaron el ideal aristotélico que en general los filósofos helenísticos habían descartado: para ellos, la ciencia y la filosofía eran aspectos complementarios de una búsqueda unificada de la comprensión de las cosas. Al final de la era helenística un eminente filósofo revivió brevemente este ideal.

Posidonio fue un personaje admirado en sus tiempos, amigo de Cicerón y Pompeyo. Filosóficamente fue un estoico, y aunque no era un seguidor ciego de Crisipo su estoicismo sólo era heterodoxo periféricamente. Lo no ortodoxo de Posidonio era su apetito voraz por el aprendizaje de todo tipo. Fue un historiador voluminoso, que emprendió una continuación de la obra de Polibio; un etnógrafo original, que describió las formas de vida y *mores* de los celtas; un geógrafo viajero, que propugnó una teoría sobre las corrientes atlánticas; un estudioso de lógica y matemáticas, de botánica y zoología, de sismología, geología y mineralogía. En suma, como dijo un antiguo admirador, «aristoteliza». Pero Posidonio era un gigante aparte. No tuvo seguidores. El enciclopedismo estaba pasado de moda y el hombre aristotélico extinto.

El río de la filosofía mantuvo un claro recorrido durante unos dos siglos al estar claramente marcados sus dos canales principales, el estoico y el epicúreo. En el siglo I a. C. las aguas se volvieron turbias. La *Stoa* media relajó los cánones de Crisipo e inició una filosofía más ecléctica. La nueva Academia abandonó la existencia cuando el último propagandista del escepticismo, Antíoco de Ascalón (fl. h. 85), se hizo estoico casi hasta en el nombre (cfr. infra, p. 807). Incluso el epicureismo se alteró, como prueban los escritos de Filodemo de Gadara (fl. h. 55). El escepticismo pirroniano fue reavivado por Enesidemo (fl. h. 90). El platonismo recibió una nueva atención y atrajo a nuevos seguidores. La edición de los tratados de Aristóteles por Andrónico de Rodas (fl. h. 50) reavivó el interés por la parte filosófica del sistema peripatético.

Cambió la faz de la filosofía, pero la era helenística había dejado su huella. Los sistemas del Pórtico y del Jardín nunca carecieron de seguidores, y la filosofía moderna ha tenido tanto influencia de ellos como del Liceo o de la vieja Academia. Más aún, el concepto de filosofía —de su alcance, su materia temática, sus métodos— que hemos heredado de Grecia no es el ideal generosamente ambicioso de Aristóteles sino el concepto más estrecho e introspectivo de las escuelas helenísticas.

BIBLIOGRAFIA

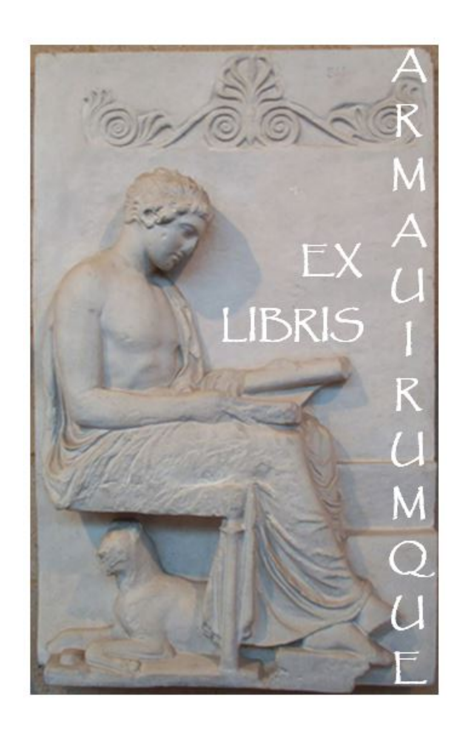
Se pueden encontrar estudios sistemáticos del estoicismo y el epicureísmo en los libros 7 y 10 de las *Vidas de los Filósofos* de Diógenes Laercio (el libro 10 contiene las tres *Cartas* de Epicuro). En cuanto a la nueva Academia, el texto individual más útil es la *Academica* de Cicerón. Las obras de Sexto Empírico —*Perfiles del pirronismo* y *Contra los matemáticos*— contienen mucho más material. Todas estas obras se pueden encontrar en traducción inglesa

en la Loeb Classical Library. Gran parte de nuestra información, sin embargo, nos llega en fragmentos. Para Epicuro las ayudas indispensables son: G. Arrighetti (ed.), *Epicuro -Opere* (Turín, 1973²); H. Usener (ed.), *Epicurea* (Leipzig, 1887). La obra fundamental sobre el estoicismo es H. von Arnim (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Leipzig, 1903-24). No hay nada comparable para la nueva Academia.

La mejor introducción inglesa del tema es A. A. Long, *Hellenistic Philosophy* (Londres, 1974). Se puede hacer un acercamiento a la investigación moderna por medio de dos colecciones de artículos: M. Schofield, M. F. Burnyeat, J. Barnes (eds.): *Doubt and Dogmatism* (Oxford, 1980); J. Barnes, J. Brunschwig, M. F. Burnyeat, M. Schofield (eds.): *Science and Speculation* (Cambridge, 1982).

En español:

Vidas de los filósofos ilustres de Diógenes Laercio, Biblioteca Clásica Universal, Madrid, 1940.
Carlos Miralles, *El helenismo*, Barcelona, Montesinos, 1981.
Emilio Lledó, *El epicureísmo*, Barcelona, Montesinos, 1984.
Carlos García Gual-Eduardo Acosta, *Epicuro. Etica*, texto bilingüe, Barcelona, Barral, 1974.
Carlos García Gual, *Epicuro*, Alianza LB.
E. Elorduy, *El estoicismo*, Gredos, 2 vols., 850 pp.
Carlos García Gual, *La secta del perro. Los cínicos griegos*, Alianza LB, 1987.



Cronología

Antes del 600 a. C. la mayoría de las fechas son aproximadas

EL MUNDO MEDITERRANEO		EL PROXIMO ORIENTE	
La era de las culturas palaciegas			
3000	Principios de la cultura minoica en Creta		
		2700-2200	Imperio Antiguo en Egipto
2200	Cultura palaciega del minoico medio en Creta	2700-2000	Período sumerio en Mesopotamia
2100	Llegada probable de los griegos micénicos a Grecia	2130-1800	Imperio Medio en Egipto
		2000-1700	Antiguo Imperio Babilónico en Mesopotamia
1600-1200	Desarrollo de una cultura palaciega micénica, inicialmente dependiente de modelos cretenses	1575-1100	Imperio Nuevo en Egipto
1450	Los micénicos toman posesión de las colonias cretenses y dominan la zona del Egeo; se desarrollan colonias palaciegas en Micenas, Tirinto, Tebas, Pilos, Cnossos, y por otros lugares; esta cultura es la realidad histórica de los mitos heroicos griegos	1460-1200	El Imperio hitita domina la Anatolia central
		1400	Comienzos de la dominación asiria en la Mesopotamia central
La edad oscura y el período de las migraciones			
	Entre 1250 y 1150 hubo un derrumbamiento de las condiciones establecidas en el Mediterráneo oriental y en Asia Menor	1230	Primer establecimiento de los israelitas en Canaan
1220	La destrucción de Troya VII[a] puede ser el acontecimiento histórico dentro de la leyenda de la guerra de Troya, y quizá la última de las grandes empresas de los griegos micénicos		

1200 Destrucción generalizada de la zona de Micenas en Grecia

1184 Fecha tradicional de la destrucción de Troya elaborada por los últimos escritores griegos

1160 Destrucción final de la fortaleza de Micenas

1100-1000 Invasión de los dorios en la Grecia continental (en el mito «el retorno de los hijos de Hércules») habitualmente situado en este período

1050-950 Migración de los jonios y otros griegos hacia el territorio de las islas del Egeo y la costa de Asia Menor

1050 Comienzo generalizado del uso del hierro en Grecia, y reanudación de los contactos con Chipre

1050-900 Cerámica protogeométrica

985 Tumba de héroe en Lefkandi

La era de la expansión de Eubea

En el período entre 825 y 730 las ciudades eubeas de Calcis y Eretria eran los principales establecimientos en Grecia, responsables de las fundaciones ultramarinas para el comercio y el temprano desarrollo del movimiento colonizador. El centro artístico más importante de Grecia hasta los 730 es Atenas

875-750 Cerámica geométrica

800 Fundación de Eretria y declive gradual de Lefkandi
Eubeos y chipriotas establecen una factoría comercial en Al Mina en la desembocadura del río Orontes (Norte de Siria) en una importante ruta para las exportaciones orientales del mundo griego

1200 El Imperio hitita es destruido por pueblos del sur de Rusia, incluidos los frigios. Los «pueblos del mar» (quizá merodeadores y refugiados) expulsados de Egipto

1100 Fin del Imperio Nuevo de Egipto y del estado faraónico centralizado

1000-960 David rey de Israel

960-931 Salomón rey de Israel

910 Comienzo de la expansión de Asiria, combatida por Urartu y más tarde por las ciudades y culturas tribales de Siria y Palestina

1000-750 Era de la prosperidad fenicia y la expansión ultramarina

814 Fecha tradicional de la fundación de Cartago

EL MUNDO MEDITERRANEO (cont.)		EL PROXIMO ORIENTE (cont.)	
776	Primeros Juegos Olímpicos: el ciclo cuatrienal de los Juegos se convirtió más tarde en las bases para fechar los acontecimientos históricos en el mundo griego		
775	Los euboeos establecen una factoría comercial en la bahía de Nápoles (Pitecusa, Isquia); comenzando el contacto con Etruria y el Oeste		
753	Fecha tradicional de la fundación de Roma		
750-700	Alfabeto griego creado con el modelo fenicio y rápidamente difundido en distintas formas por todo el mundo griego	744-612	Imperio asirio en su apogeo
	Desarrollo de nuevo armamento pesado («hoplita») en el mundo griego		
735	Fundación de la primera colonia en Sicilia, Naxos		
734-680	Guerra Lelantina entre Calcis y Eretria, involucrando a gran parte del mundo griego, y con el resultado del fin de la influencia eubea		

EL MUNDO GRIEGO — EL PROXIMO ORIENTE (cont.)

ACONTECIMIENTOS POLITICOS		DESARROLLO CULTURAL	

El período orientalizante

Hacia 730 Corinto emerge como la ciudad más avanzada de Grecia, tanto política como culturalmente; pero otras ciudades también llegan a ser importantes, particularmente sus vecinos del Istmo (Sicion, Megara), Egina, Samos, Mileto, Atenas y Esparta. Influencias orientales empiezan a afectar al arte y a la vida griegas

ACONTECIMIENTOS POLITICOS		DESARROLLO CULTURAL	
733	Fundación de Corcira y Siracusa por Corinto	750-700	Homero y Hesíodo
730-710	Conquista espartana de Mesenia	725	Primera piedra del templo de Artemis Ortia en Esparta
		720-690	Cerámica temprana Proto-Corintia

720	Fundación de Síbaris (sur de Italia; colonización de Calcidia (norte de Grecia) por Calcis y Eretria; los griegos empiezan a moverse en el área del Helesponto	720	Crisipo de Megara corre desnudo para obtener una victoria en Olimpia; la desnudez se convierte en regla para el deporte	720	Sargón de Asiria conquista Cilicia y Siria; caída de Israel (722)
700-650	Difusión de las tácticas de los hoplitas			700	Invasión de los cimerios desde el sur de Rusia a Asia Menor; destrucción del reino frigio de Midas Fundación de la monarquía meda
				696	Saqueo de Tarso por los asirios
		690-650	Cerámica media Proto-Corintia	687	Fundación del reino de Lidia por Giges (687-652)
683	Comienza la lista de arcontes atenienses				
675	Reformas de Licurgo en Esparta	675-640	Arquíloco de Paros actúa como poeta		
670	Zaleuco de Locro, primer legislador en las colonias del oeste			670	El poderío asirio comienza a declinar
668	Derrota de los argivos por Esparta en la batalla de Hisia				
664	Los griegos comienzan su penetración en Egipto como comerciantes y mercenarios			664	Fundación de la dinastía saíta en Egipto bajo Psamético I (664-610)
657-625	Tiranía en Corinto bajo Cipselo	655	Vaso Chigi		
650-620	Esparta lucha en la segunda guerra mesenia				
650	Tiranía de Ortágoras en Sicion Fundación de Tasos Comienzan los establecimientos griegos en el mar Negro	650	Terpandro de Lesbos, Calino de Efeso, Simónides de Amorgos, Tirteo de Esparta como poetas	650	Ascenso de Media bajo Fraates (650-625)
650	Tiranía de Teágenes en Mégara	650-630	Cerámica del Proto-Corintio último		

EL MUNDO GRIEGO (cont.)				EL PROXIMO ORIENTE (cont.)	
ACONTECIMIENTOS POLITICOS		DESARROLLO CULTURAL			
632	Ensayo de tiranía en Atenas por Cilón				
630	Fundación de Cirene en el norte de Africa				

La edad arcaica temprana

Este período muestra el ascenso para el dominio de Grecia, primero de Esparta y después de Atenas

		630	Mimnermo de Colofón y Alcmán de Esparta como poetas		
				626	Independencia de Babilonia de Asiria bajo Nabopolasar
625-585	Periandro tirano de Corinto	625-595	Primera cerámica corintia Primeros *kouroi* de mármol		
625-600	Trasíbulo tirano de Mileto			625	Establecimiento de Naúcratis como la factoría griega más importante de Egipto Se inventa la acuñación de moneda en Lidia
621	Dracón promulga las primeras leyes escritas de Atenas				
620-570	Período de tiranías en Mitilene	610	Comienza la cerámica de figuras negras en el Atica	612-609	Caída de Nínive; división del imperio asirio entre Babilonia y Media
		610-575	Alceo y Safo como poetas en Lesbos		
600-570	Clístenes tirano de Sición	600	Templo de Hera en Olimpia		
600	Esmirna destruida por los lidios Fundación de Masilia por los focenses	600-560	Solón poeta		

	Atenas vence a Salamina frente a Mégara			591	Expedición de Psamético II de Egipto a Nubia: los mercenarios griegos escriben sus nombres en Abu Simbel
595-586	Primera Guerra Sagrada por el control de Delfos				
594	Solón arconte de Atenas, promulgación del nuevo código y reformas de las instituciones sociales y políticas				
				587	Captura de Jerusalén por Nabucodonosor de Babilonia; exilio de los judíos
		585	Tales de Mileto predice un eclipse de sol		
583	Final de la tiranía corintia				
		582-573	Establecimiento de los ciclos de los juegos (Píticos 582, Istmicos 581, Nemeos 573)		
		580	Templo de Artemis en Corcira, primer templo importante de Atenea en Atenas		
		570-550	Anaximandro de Mileto como filósofo	570-526	Amasis faraón de Egipto
		566	Reorganización de los Festivales de las Panateneas en Atenas		
560	Guerra entre Esparta y Tegea, que terminó en alianza Primera tiranía de Pisístrato en Atenas (560-556)	560	Tesoro de los sicionios en Delfos Estesícoro de Himera como poeta	560-546	Creso rey de Lidia
556	Quilón eforo de Esparta Fin de la tiranía en Sición				
				559-530	Ciro funda el imperio persa
				550	Ciro conquista Media
		548	Incendio del templo de Delfos	550-480	Vidas de Buda y Confucio

EL MUNDO GRIEGO (cont.)				EL PROXIMO ORIENTE (cont.)	
ACONTECIMIENTOS POLITICOS		DESARROLLO CULTURAL			

La edad arcaica posterior: el conflicto con Persia

546 fue «el año en que el medo vino» (Jenófanes): la llegada de los persas a la costa del Mediterráneo fue el momento decisivo, y el conflicto con Persia dominará los cincuenta años siguientes

		570-475	Curso de la vida de Jenófanes de Colofón (filósofo y poeta)		
		550	Anaxímenes de Mileto como filósofo		
546	Esparta derrota a Argos en la batalla de los campeones Pisístrato establece su tiranía en Atenas con la batalla de Palene				
545	Conquista de la Jonia griega por los persas			545	Captura de Sardes por los persas; fin del Imperio lidio
540	Batalla de Alalia; cartagineses y etruscos contienen la expansión griega en el Mediterráneo oeste	540	Teognis de Megara, Hiponacte de Efeso e Ibico de Regio como poetas		
				539	Los persas toman Babilonia; retorno de los judíos desde el exilio
		535-490	Anacreonte de Teos como poeta		
535	Polícrates tirano de Samos	535	Comienza la cerámica de figuras rojas en el Atica		
		534	Primera representación de tragedias en las Grandes Dionisíacas de Atenas		
		530	Pitágoras actúa en el sur de Italia como filósofo	530	Muerte de Ciro; acceso de Cambises (530-522)
528	Muerte de Pisístrato; Atenas es gobernada por Hipias				

525-3	Expedición espartana a Samos				
525	Derrota etrusca en Cumas	525	Tesoro de los sifnios en Delfos	525	Muerte de Amasis de Egipto; los persas conquistan Egipto y el norte de Africa
525-490	Cleómenes rey de Esparta				
		520-468	Simónides de Ceos como poeta	521	Darío accede al poder en Persia
519	Alianza de Atenas y Platea			520-519	Darío reconquista Babilonia
				518	Inscripción de Darío en Behistum
514	Harmodio y Aristogitón asesinan a Hiparco en Atenas			514	Expedición de Darío contra los escitas
				512	Darío conquista Tracia
510	Expulsión de Hipias de Atenas	510-490	Templos de Agrigento (Sicilia)	509	[Fecha tradicional de la fundación de la República romana]
508	Reformas de Clístenes en Atenas				
506	Invasión fracasada de Esparta en el Atica; Atenas derrota a Calcis y a los beocios				
		500	Alcmeón de Crotona (médico), Hecateo de Mileto (historiador) y Heráclito de Efeso (filósofo)		
598	Atenienses y eretrios ayudan a la incenciada Sardes	498	Primer poema superviviente de Píndaro (*Pítica* X)		
494	Batalla de Lade; saqueo de Mileto y fin de la revuelta jonia; los espartanos derrotan a Argos en la batalla de Sepea				
493	Temístocles arconte en Atenas; emplazamiento del puerto de Pireo				
491	Gelón se convierte en tirano de Gela				

EL MUNDO GRIEGO (cont.) — EL PROXIMO ORIENTE (cont.)

ACONTECIMIENTOS POLITICOS		DESARROLLO CULTURAL		EL PROXIMO ORIENTE	
490	Primera expedición persa a la Grecia continental Muerte de Cleómenes de Esparta Destrucción de Eretria Batalla de Maratón	490	Estatuas del templo de Afaia en Egina Parménides de Elea actúa como filósofo		
487-483	Ostracismos en Atenas Guerra entre Atenas y Egina	487	Primera comedia representada en las Dionisíacas de Atenas	487-485	Revuelta de Egipto
				486	Muerte de Darío, acceso de Jerjes
485	Gelón llega a ser tirano de Siracusa	485-450	Baquílides de Ceos actúa como poeta		
		484	Primera victoria de Esquilo		
482	Descubrimiento de plata en Laurion en Atica, gastos en la flota de Atenas				
480	Gran expedición persa al continente griego; batallas de Artemision, Termópilas y Salamina; Atenas es saqueada por los persas; los cartagineses invaden Sicilia y son derrotadas en la batalla de Himera				
479	Batallas de Platea y Mícale				

EL MUNDO GRIEGO

ACONTECIMIENTOS POLITICOS	DESARROLLO CULTURAL

La época clásica: el siglo V

En este período Atenas desarrolló su Imperio fuera de la liga contra los persas y lo extendió por toda el área del Egeo; el conflicto entre Atenas y Esparta comenzó en 461 y culminó en la segunda guerra del Peloponeso (431-404), en la que Atenas finalmente fue derrotada y perdió su Imperio. La actividad económica llegó a estar centrada en el Pireo; culturalmente ésta fue la edad de oro de Pericles en Atenas; la ciudad imperial llegó a ser «la educadora de Grecia» (Pericles), y desarrolló el gobierno más extremadamente democrático que el mundo ha conocido.

478	Fundación de la Liga de Delos contra Persia, con Atenas como líder Refortificación de la ciudad de Atenas Muerte de Gelón, tirano de Siracusa; le sucede Hierón	378	Vaciado del Auriga de Delfos
477-67	Campañas navales de Cimón que culminan en la batalla de Eurimedonte (467), la cual aleja la amenaza persa de forma efectiva	476	Primera *Oda Olímpica* de Píndaro y primera *Oda* a la victoria de Hierón en Olimpia de Baquílides
474	Los siracusanos derrotan a los etruscos en la batalla de Cumas	472	*Los Persas* de Esquilo
471	Ostracismo de Temístocles y posterior huida a Persia	470	Primera *Oda Pítica* de Píndaro
		470-430	Carrera del escultor Mirón
		468	Primera victoria de Sófocles sobre Esquilo
		467	*Los siete contra Tebas* de Esquilo
466	Muerte de Hierón y fin de la tiranía en Siracusa		
465	Defección de Tasos de la Liga de Delos		
464	Muerte de Jerjes; Artajerjes I le sucede como rey de Persia Terremoto en Esparta y sublevación de los hilotas		
462-454	Revuelta contra los persas en Egipto apoyada por Atenas	462	Anaxágoras de Clazomene (filósofo) llega a Atenas
461	Ostracismo de Cimón; reformas radicales en Atenas bajo Efialtes; muerte de Efialtes. Comienza la supremacía de Pericles (461-429)		
461-451	Guerra entre Atenas y la alianza espartana: primera guerra del Peloponeso	460-420	Carrera de los escultores Policleto y Fidias
458	Construcción de los Largos Muros desde Atenas al Pireo; batalla de Tanagra; Atenas conquista Beocia	458	*La Orestiada* de Esquilo
		456	Muerte de Esquilo Finalización del templo de Zeus en Olimpia
		455	Primera obra de Eurípides
454	El tesoro de la Liga de Delos es trasladado a Atenas		

EL MUNDO GRIEGO (cont.)

ACONTECIMIENTOS POLITICOS		DESARROLLO CULTURAL	
451	Cinco años de tregua entre Atenas y Esparta Treinta años de paz entre Esparta y Argos Ley de Pericles que define la ciudadanía		
450	Cimón vuelve del exilio y muere en Chipre durante la campaña contra los persas Rebelión contra los persas en Siria	450	Zenón de Elea y Empédocles de Agrigento como filósofos
449	«Paz de Calias», final de las hostilidades entre Atenas y Persia		
447	Pérdida del territorio de Beocia por los atenienses en la batalla de Coronea	447	Empieza la construcción del Partenón
446	Rebelión de Eubea	446	Ultima oda de Píndaro (*Pítica* 8)
446	Paz de los treinta años entre Atenas y Esparta [Ezra y Nehemías reconstruyen las murallas de Jerusalén]		
443	Fundación ateniense de Turio en el sur de Italia. Ostracismo de Tucídides, hijo de Melesias, último opositor de Pericles	445-426	Heródoto de Halicarnaso
		442-438	Friso del Partenón
440	Rebelión en Samos contra el imperio ateniense	440	Leucipo idea una teoría atómica Templo de Poseidón en Sunio
		438	*Alcestes* de Eurípides Estatua de Atenea ofrecida en el Partenón
437	Fundación ateniense de Anfípolis	437-432	Se trabaja en los Propileos de la Acrópolis y en los frontones del Partenón
		436	Nacimiento de Isócrates (pedagogo)
435	Guerra entre Corinto y Corcira por Epidamno	435	Empiezan las obras del Erecteo
433	Alianza de Atenas con Corcira		
432	Revuelta de Potidea contra Atenas		

431	Comienzo de la segunda guerra del Peloponeso	431	Tucídides comienza su historia *Medea* de Eurípides
430	Peste de Atenas	430	Demócrito de Abdera (teórico atómico), Metón de Atenas (astrónomo), Hipócrates de Cos (médico), Sócrates y Protágoras de Abdera (filósofos) Estatua de Zeus en Olimpia de Fidias
429	Muerte de Pericles Sitio de Platea		
428	Revuelta de Mitilene	428	Embajada de Gorgias de Leontinos a Atenas; comienzo del arte regular de la retórica
427	Conquista de Platea por los espartanos y de Mitilene por los atenienses Primera expedición de los atenienses a Sicilia		
425	Fortificación de Pilos y conquista de Esfacteria por los atenienses Cleón domina en Atenas	425	*Los Acarnienses* de Aristófanes Helánico de Lesbos (historiador)
424	Los beocios derrotan a Atenas en la batalla de Delio Conferencia de paz de los sicilianos en Gela Muerte de Artajerjes; acceso al trono de Persia de Darío II	424	*Los Caballeros* de Aristófanes Tucídides el historiador, exiliado de Atenas
423	Armisticio entre Atenas y Esparta por un año	423	*Las Nubes* de Aristófanes
422	Brásidas y Cleón son asesinados en el norte de Grecia	422	*Las Avispas* de Aristófanes
421	Paz de Nicias entre Atenas y Esparta	421	*La Paz* de Aristófanes
		420-400	Construcción del templo de Apolo en Basas Hipias de Elis (enciclopédico)
418	Esparta derrota a la coalición Atenas-Argos en la batalla de Mantinea; paz de los treinta años entre Esparta y Argos		
416	Los atenienses atacan Melos y esclavizan a sus habitantes		
415	Expedición ateniense a Sicilia; escándalo de la mutilación de los Hermes y profanación de los Misterios; exilio de Alcibíades	415	*Las Troyanas* de Eurípides
		414	*Las Aves* de Aristófanes
413	Esparta reanuda la guerra y establece una fortaleza permanente en el Atica en Decelea Expedición ateniense destrozada en Sicilia		

EL MUNDO GRIEGO (cont.)

ACONTECIMIENTOS POLITICOS		DESARROLLO CULTURAL	
412	Rebelión de los aliados atenienses; Persia entra en la guerra	412	*Helena* de Eurípides
411	Revoluciones oligárquicas en Atenas	411	*Lisístrata* y *Las Tesmoforias* de Aristófanes
410	Batalla de Cícico; restauración de la democracia en Atenas		
409	Expedición cartaginesa a Sicilia; destrucción de Selinunte e Himera	409	*Filoctetes* de Sófocles
		408	*Orestes* de Eurípides
407-406	Alcibíades vuelve del exilio		
406	Los atenienses derrotados en Notión y victoriosos en Arginusas	406	Muertes de Eurípides y Sófocles
405	Batalla de Egospótamos; sitio de Atenas Dionisio llega a ser tirano de Siracusa; paz entre Siracusa y Cartago	405	*Las ranas* de Aristófanes Representación de las *Bacantes* de Eurípides
404	Rendición de Atenas; instalación del régimen de los Treinta Los demócratas exilados establecidos en File Muerte de Darío II; acceso al trono de Persia de Artajerjes II		
403	Caída de los Treinta; restauración de la democracia en Atenas		

La época clásica: el siglo IV

Desde el punto de vista político, el siglo IV muestra una serie de tentativas de establecer su dominio por parte de Esparta, Atenas y Tebas, con Persia manteniendo el equilibrio del poder, primero ayudando a Atenas pero terminando como fiador de la paz impuesta por los espartanos. En los 370 Tesalia se hace importante, y desde los 350 Macedonia bajo Filipo empieza su progresiva expansión; en 330 el señorío macedónico estaba finalmente establecido. En Sicilia la dinastía de los Dinoménidas controlaba Siracusa y dirigía la lucha contra Cartago, bajo Timoleón creó un renacimiento griego a finales de los 340. Atenas persiste como centro del predominio intelectual; con las escuelas de Platón, Isócrates y Aristóteles, la filosofía, la retórica y la prosa en general llegan a ser las principales formas de literatura.

398	Agesilao accede al trono de Esparta		
		397-338	Isócrates (pedagogo y escritor)

396-394	Campaña de Agesilao para libertad a los griegos de Asia Menor, de Persia	396-347	Platón (filósofo)
395-386	Guerra de Corinto: Esparta contra Corinto, Tebas, Argos y Atenas apoyada por Persia	395	Publicación de la *Historia* de Tucídides Antímaco, poeta épico
395-393	Atenas reconstruye sus Largos Muros		
394	La flota persa dirigida por un ateniense derrota a los espartanos en Cnido		
		392-388	Ultimas obras de Aristófanes
		390-354	Jenofonte (historiador y ensayista)
387	Dionisio I conquista Regio Los galos saquean Roma	387	Platón funda la Academia
386	La paz de Antálcidas o paz del Rey respaldada por Persia impone el control de Esparta en Grecia		
		384	Nacen Aristóteles y Demóstenes
382	Las tropas espartanas sitían la ciudadela de Tebas		
379	Liberación de Tebas		
378	Alianza entre Atenas y Tebas Creación de la segunda confederación ateniense		
377-353	Dinastía de Mausolo de Caria		
375-370	Ascenso de Tesalia bajo Jasón	373	Un terremoto destruye el templo de Delfos
371-362	Hegemonía de Tebas bajo Pelópidas y Epaminondas		
371	Tebas destruye el poder espartano en la batalla de Leuctra		
		370-330	Praxiteles y Escopas (escultores)
369	Fundación de Megápolis y liberación de Mesenia		
367	Muerte de Dionisio I; Dionisio II accede a tirano de Siracusa	367	Platón visita Siracusa para educar a Dionisio II Aristóteles se une a la Academia
366-360	Rebelión de los sátrapas contra el rey de Persia		
365	Atenas expulsa a los samios y coloniza Samos		
364	Tebas destruye Orcómeno; muerte de Pelópidas		

EL MUNDO GRIEGO (cont.)

ACONTECIMIENTOS POLITICOS		DESARROLLO CULTURAL	
362	Tebas derrota a Esparta en la batalla de Mantinea; muerte de Epaminondas		
		361	Segunda visita de Platón a Sicilia
360	Muerte de Agesilao	360-315	Lisipo (escultor)
		360-323	Diógenes (filósofo cínico)
359	Filipo II llega a rey de Macedonia		
357	Guerra entre Atenas y Filipo; Filipo toma Anfípolis	358-330	Construcción del teatro de Epidauro
357-355	Guerra social entre atenienses y miembros de su confederación		
356-354	Dión, tío de Dionisio y discípulo de Platón, controla Siracusa		
356-352	Los focenses sitian Delfos y provocan la Guerra Sagrada; Filipo involucra a la Grecia central contra ellos		
356	Nacimiento de Alejandro Magno		
		355	Carrera política y literaria de los oradores Demóstenes (muerto en 322) y comienzos de Esquines (abandonó Atenas en 330)
		353	Muerte de Mausolo; comienzos del Mausoleo
		350-320	Apeles (pintor) y Teopompo (historiador)
358	Filipo sitia Olinto	350-300	Estilpón (filósofo) de Megara
		347	Muerte de Platón; Espeusipo se convierte en cabeza de la Academia
346	Filipo y Atenas hacen la paz (paz de Filócrates) Segunda tiranía de Dionisio II		
344-338	Timoleón llega a Sicilia, final de las tiranías y derrotas de los cartagineses en Crimiso (341); renacimiento de la Sicilia griega	343-342	Aristóteles en Macedonia como tutor de Alejandro
		342	Nacimiento de Menandro
		341	Fin de la *Historia* de Eforo
		339	Jenócrates se convierte en cabeza de la Academia

338 Filipo derrota a Atenas y Tebas en Queronea; fin de la independencia griega
Asesinato de Artajerjes III

337 Filipo funda la liga de Corinto de los estados griegos, la cual declara la guerra a Persia

336 Muerte de Filipo

338 Muerte de Isócrates

338-334 Licurgo, encargado de las finanzas de Atenas, inaugura un amplio programa de construcciones públicas

ROMA

Roma primitiva

Las fechas y la realidad de los acontecimientos en la primitiva historia de Roma son bastante inciertas. Roma comenzó como una comunidad en los márgenes de la cultura etrusca; bajo los últimos reyes era en efecto una ciudad etrusca que dominaba en el Lacio. El establecimiento de la república causó un declive de su poder al tener que luchar contra los etruscos para sobrevivir y conseguir restablecer su dominio sobre el Lacio. El siglo v fue un período de aguda tensión social. La destrucción de Veyes acaba con la amenaza etrusca, y el saqueo de Roma por los galos demuestra únicamente un retroceso temporal. Hacia 338 Roma había incorporado el Lacio y avanzaba en Campania.

753 Fecha tradicional de la fundación de Roma

753-509 Período de los reyes

616-579 Tarquinio Prisco

ROMA (cont.)

579-34 Servicio Tulio; reformas militares y creación de los *comitia centuriata*; tratado con los latinos y fundación del Templo de Diana en el Aventino

534-09 Tarquino el Soberbio; el saneamiento del foro romano indica la creación de un centro urbano

509 Fundación de la República; primer tratado con Cartago; fundación del templo de Júpiter en el Capitolio

496 Los latinos derrotados en la batalla del lago Regilo; tratado con los latinos

494-440 Conflicto de los Ordenes

450 Publicación de las leyes de las Doce Tablas

405-396 Sitio y toma de Veyes

390 Saqueo de Roma por los galos

366 Primeros cónsules plebeyos

340 Guerra latina; disolución de la liga latina

338 La Campania incorporada dentro del estado romano

EL MUNDO HELENISTICO

ACONTECIMIENTOS POLITICOS		DESARROLLO CULTURAL	

Alejandro Magno

La guerra contra los persas había parecido *prolongadamente* la forma de recrear la unidad griega, y los acontecimientos desde 400 habían mostrado tanto la riqueza como la debilidad militar del Gran Rey. Alejandro adoptó el plan de Filipo para invadir el Imperio persa; antes de doce años había conquistado tierras tan lejanas como las estepas de Rusia, Afganistán y el Punjab. Estas conquistas crearon el mundo helenístico.

336	Acceso de Alejandro		
335	Alejandro saquea Tebas Acceso de Darío III de Persia	335	Aristóteles empieza a enseñar en Atenas y funda el Liceo (escuela peripatética)
334	Alejandro libra la batalla de Gránico en Asia; conquista de Asia Menor		

333	Derrota de Darío en la batalla de Isos		
332	Sitios de Tiro y Gaza Alejandro entra en Egipto		
331	Fundación de Alejandría Alejandro derrota a Darío en la batalla de Gaugamela, toma de Mesopotamia y entrada en Babilonia, Persépolis y Pasargadas		
330	Incendio del palacio de Persépolis Darío es asesinado por sus partidarios	330	Esquines y Demóstenes defienden su carrera política en dos discursos contrarios, *Contra Tesifón* y *De la Corona*
330-328	Campañas de Alejandro en Bactria y Sogdiana		
327	Matrimonio de Alejandro y Roxana Alejandro penetra en la India	327	Calístenes (historiador de Alejandro y sobrino de Aristóteles), ejecutado por Alejandro Los filósofos Pirrón (escéptico) y Anaxarco acompañan a Alejandro en el encuentro con los brahmines
326	Alejandro cruza el Indo y vence en la batalla de Hidaspes. Conquista del Punjab, zarpa desde el Indo al océano Indico	326-324	Viajes de Nearco, almirante de Alejandro, hacia el Jhelum y detrás de Mesopotamia por el Golfo Pérsico
325	Alejandro retorna a través del Beluchistán sufriendo grandes penalidades en el desierto	325-300	Piteas de Marsella circunnavega Britania
324	Alejandro en Susa		
323	Muerte de Alejandro, a los treinta y dos años		

EL MUNDO HELENISTICO (cont.)

ACONTECIMIENTOS POLITICOS		DESARROLLO CULTURAL	

La era de los sucesores

Las luchas de los generales que dividieron el imperio de Alejandro se centraron en los intentos primero de Pérdicas y de Antígono Monoftalmo después para mantener la unidad del Imperio. En 306 la familia de Alejandro había sido eliminada, y los contendientes se sentían seguros para reclamar el título de rey en sus zonas propias; hacia 276 los tres grandes poderes del mundo helenístico, Macedonia, Egipto y el Imperio Seléucida estaban firmemente establecidos.

ACONTECIMIENTOS POLITICOS		DESARROLLO CULTURAL	
323-320	Pérdicas intenta el mantenimiento de la unidad durante su regencia, pero es asesinado en Egipto	325-300	Piteas de Marsella circunnavega Britania
323-322	Atenas y sus aliados intentan liberarse de Macedonia en la Guerra Lamia		
		322	Muertes de Aristóteles y Demóstenes Teofrasto llega a ser cabeza del Liceo
		321-289	Carrera de Menandro (poeta de la Nueva Comedia)
320-301	Antígono Monoftalmo aspira a un imperio universal	320-05	Hecateo de Abdera escribe la primera Historia de la cultura helenística de Egipto
317-289	Agatocles tirano de Siracusa	317-07	Demetrio de Falero (filósofo peripatético) gobernador macedonio de Atenas
317	Asesinato de Filipo III, hermanastro de Alejandro	317	Representación del *Díscolo* de Menandro Fin de la serie de lápidas grabadas áticas

ROMA (cont.)

La colonización y conquista de Italia

El período desde 334 a 264 vio la gradual expansión del control de Roma por colonización, conquista y alianza de toda la Italia al sur del valle del Po.

327-304 Segunda guerra samnita contra los samnitas en el Apenino central

315	Asesinato de Olimpia, madre de Alejandro				
315-311	Coalición de sátrapas contra Antígono	314	Polemón deviene cabeza de la Academia a la muerte de Jenócrates		
312	Seleuco conquista Babilonia; comienza la era seléucida				
311	Paz entre los sucesores que reconoce de hecho la división entre Antígono (Asia), Macedonia/Grecia (Casandro), Tracia (Lisímaco), Egipto (Tolomeo) y por supresión de las satrapías del este (Seleuco)				
311-306	Guerra entre Agátocles y Cartago; invasión de Africa				
310	Asesinato de Alejandro IV, hijo de Alejandro Magno y último miembro de la dinastía	310	Clearco de Solos (filósofo peripatético) visita Aï Khanoum en Afganistán (?)	310	Avance romano en el interior de Etruria
		310	Zenón de Citio funda la escuela estoica en *Stoa Poikile* en Atenas		
		309	Filitas de Cos (erudito y fundador de la poesía alejandrina) nombrado tutor del futuro Tolomeo II		
307	Demetrio Poliorcetes, hijo de Antígono, «libera» Atenas	307-306	Exilio y vuelta de Teofrasto de Atenas		
		307	Epicuro establece su escuela filosófica en Atenas		
306-304	Antígono, Tolomeo y Seleuco se nombran a sí mismos reyes				
305-304	Sitio de Rodas por Demetrio				
303	Seleuco cede los territorios de la India a Chandragupta, fundador de la dinastía Maurya, a cambio de 500				

EL MUNDO HELENISTICO (cont.)				ROMA (cont.)	
ACONTECIMIENTOS POLITICOS		DESARROLLO CULTURAL			
		302-290	Megástenes (autor de *Indica*) en la corte de Chandragupta		
301	Destrucción del poder de Antígono y Demetrio en la batalla de Ipsos				
		300	Tolomeo I funda el Museo de Alejandría por consejo de Demetrio de Falero; Zenódoto, tutor real y director de la biblioteca Euhémero escribe su novela utópica Euclides (matemático) en activo		
297	Muerte de Casandro, príncipe de Macedonia			298-290	Tercera guerra samnita
297-272	Mandato de Pirro en Epiro	295	Tique de Antioquía: Coloso de Rodas		
		290	Beroso (sacerdote de Babilonia) escribe la historia de Babilonia		
		287	Muerte de Teofrasto; Estratón director del Liceo		
285	Demetrio Poliorcetes, capturado por Seleuco, muere por la bebida en 283				
283	Tolomeo I Soter muere; Tolomeo II Filadelfo le sucede				
281	Muerte de Lisímaco Asesinato de Seleuco; su hijo Antíoco I le sucede Fundación de la Liga Aquea				
		280	Duris de Samos (principal exponente de la «historia trágica») en activo	280-275	Pirro de Epiro atraviesa el sur de Italia para ayudar a las ciudades griegas contra Roma y es derrotado por los romanos

			Bión de Borístenes (satírico) en activo		Primera acuñación de monera romana
279	Invasión de Macedonia y Grecia por los galos				
276	Antígono Gonatas, hijo de Demetrio, derrota a los galos y llega a rey de Macedonia, fundando la dinastía macedónica	276	Muerte de Polemón, director de la Academia		

El equilibrio del Poder

El siglo III conoció la creación de un difícil equilibrio de poder entre los grandes reinos con conflictos confinados en las zonas de disputa: los Tolomeos y los Seléucidas combatieron por Siria y Palestina, mientras que las ciudades griegas de la zona del Egeo buscaban manipular los grandes poderes para conseguir su independencia. Fue una gran era para la cultura helenística: la filosofía centrada en Atenas, mientras el mecenazgo de Tolomeo II creaba la ciencia y la literatura alejandrina. Desde los 230 aparecen señales de emergencia de fuerzas no griegas en la escena política.

274-271	Primera guerra siria entre Tolomeo II y Antíoco I			272	Rendición de Tarento; alianza con las ciudades griegas del sur de Italia
		271	Muerte de Epicuro	272-215	Hierón, lugarteniente de Pirro, es elegido general y después rey (270) en Siracusa; era siracusana de prosperidad y edificación.
		270-242	Arcesilao convierte la Academia al escepticismo		
		270	Calímaco, Teócrito, Licofrón (o un siglo más tarde), Arato y Posidipo poetas en activo Manetón (historiador y sacerdote egipcio) funda la historia egipcia Tesíbulo de Alejandría (ingeniero) y Herófilo de Calcedonia (médico) en activo Aristarco de Samos propone una teoría heliocentrista del universo		

EL MUNDO HELENISTICO (cont.)		ROMA (cont.)
ACONTECIMIENTOS POLITICOS	**DESARROLLO CULTURAL**	
	269 Muerte de Estratón, último director del Liceo	
267-262 Guerra cremonídea: Tolomeo apoya la independencia griega de los macedonios infructuosamente	265-235 El Archivo de Zenón ilumina la vida económica de Egipto	
		La Primera Guerra Púnica
		Roma empieza a destacarse en la escena del Mediterráneo occidental con su expansión por Sicilia, Córcega y Cerdeña y su respuesta a la expansión cartaginesa en España.
		264 Primera actuación de gladiadores en Roma El ejército romano penetra en Sicilia para ayudar a los mamertinos contra Cartago: empieza la primera Guerra Púnica
263-241 Eumenes, gobernante de Pérgamo, crea un poder independiente y comienza un programa de construcciones		263 Hierón de Siracusa se hace aliado de Roma
	262 Cleantes sucede a Zenón a la cabeza de los estoicos	
261 Antíoco II, rey de los Seléucidas		
260-253 Segunda guerra siria entre Tolomeo II y Antíoco II	260 Jerónimo de Cardia (historiador de los Sucesores) muere a la edad de 104 años; Timeo de Tauromenio (historiador del oriente) muere a los noventa y seis años	

			Apolonio de Rodas escribe la *Argonáutica* (poema épico) Herodas (autor de mimos) en activo Erasístrato de Ceos (médico) comprende el funcionamiento del corazón y distingue los nervios motores y los sensores		
		260-212	Actividad de Arquímedes (matemático e inventor)		
		256	Asoka, rey de los Mauryos (269-232), proclama su misión budista en el mundo griego	256-255	La expedición de M. Regulo a Africa termina en un desastre
				255-249	Serie de desastres navales romanos
251-213	Carrera de Arato de Sición, político y general de la Liga Aquea				
		250	Aristón de Quíos (filósofo estoico) en Atenas		
				247	Amílcar Barca comienza la ofensiva cartaginesa en Sicilia
246	Tolomeo III accede al trono de Egipto Seleuco II accede al trono Seléucida	246	Eratóstenes director de la Biblioteca de Alejandría; literato, erudito y pionero de la geografía científica, calculó la circunferencia de la tierra correctamente		
246-241	Tercera guerra siria entre Tolomeo III y Seleuco II				
244-241	Agis IV intenta reformas en Esparta y es ejecutado			241	Victoria romana en las islas Egates; fin de la Primera Guerra Púnica
				240-207	Livio Andrónico (primer poeta y comediógrafo romano) en activo
239	Demetrio II sucede a Antígono Gonatas, rey de Macedonia Guerra entre Macedonia y las ligas aquea y etolia				

EL MUNDO HELENISTICO (cont.)

ACONTECIMIENTOS POLITICOS

239-130 Reino griego independiente establecido en Bactria

238 Surgimiento de Partia

238-227 Guerra de Atalo de Pérgamo contra los galos; llega a ser dueño de Asia Menor y toma título de rey

235-222 Cleómenes III rey de Esparta; reforma el estado espartano en 227

223 Antíoco III rey de los Seléucidas

221 Filipo V accede al trono macedonio
Tolomeo IV accede al trono de Egipto

219-217 Cuarta guerra siria entre Tolomeo IV y Antíoco III
Egipto se salva por la victoria de las tropas nativas egipcias en la batalla de Rafia

DESARROLLO CULTURAL

234 Apolonio de Perge (matemático) en activo

232 Crisipo sucede a Cleantes como cabeza de los estoicos

225 Erastótenes de Cirene (enciclopédico) y Aristón de Ceos (filósofo peripatético) en activo

ROMA (cont.)

237 Ocupación romana de Córcega y Cerdeña
Amílcar comienza la expansión en España, continuada por Asdrúbal

230 Primera obra de Nevio

228 Roma establece un protectorado en la costa Iliria

227 Sicilia y Cerdeña son convertidas en provincias

221 Aníbal, a los veinticinco años, toma el mando de las fuerzas cartaginesas en España
Roma se alía con Sagunto en España

219 Sitio y toma de Sagunto por Aníbal

Indice onomástico

Las referencias seguidas de coordenadas de letras (por ejemplo, 368 Bd) aluden a mapas. Las cifras en cursiva se refieren a ilustraciones.